



مذاهب و شخصیات

فلاسفہ وجودیون

تأليف

فواد کامل عبدالعزیز



مذاهب و شخصیات

فلاسفہ وجودیون

تألیف

فواد کامل عبید العزیز

مقدمة

يخطئ من يعتقد أن هناك مذهبا قائما بذاته يسمى « الوجودية » إذ لا وجود لغير « وجوديات » مختلفة تشترك في بعض العناصر ، وتسمى بأسماء الفلاسفة الذين ابتدعوها . فهناك وجودية « كير كجورد » ووجودية « نيتشه » ووجودية « هيدجر » ووجودية « يسبرز » ووجودية « مارسيل » ... إلى آخر هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا من « الوجود » بمعنى أو بآخر محور تفكيرهم ومدار تأملهم وعصب تحليلهم .

ومن هؤلاء الفلاسفة من يذهب إلى القول بأن « الوجودية » معرفة هي في الواقع قضاء مبرم على الوجود ، لأنها كلمة عامة مجردة تحمل طابع المذهب . ولقد قامت فلسفة الوجود أصلا للقضاء على المذهب (système) في الفكر الفلسفي ورفعت منذ البداية لواء النورة على كل تعميم وتجريد *

ويخطئ أيضا من يظن أن الفلسفات الوجودية قد ظهرت بين يوم وليلة ، وأنها بدعة شيطانية كغيرها من البدع لا تلبث أن تنتشر وتحدث الناس بأمورها لما فيها من غرابة وطرافة وخروج على المألوف دون أن تكون لها مقدمات سابقة أو تمهيد طويل ، أو منابع قديمة . والواقع أن التفكير الوجودي حلقة من سلسلة التفكير الإنساني سبقتة حلقات أخرى ومهدت لقيامه عوامل ومقدمات كثيرة .

ومن المؤرخين من يلتمس أصول الفكر الوجودي في التوراة والإنجيل فالإنبياء الذين كانوا شهودا على أفكارهم والذين حيوا عقيدتهم واعتقدوا بحياتهم ، هؤلاء جميعا وجوديون وإن لم يكونوا فلاسفة ، بل أنهم وجوديون لأنهم لم يتفلسفوا ولم يحاولوا إثبات شيء عن طريق البرهان العقلي والقياس المنطقي ، حتى وجود الله نفسه لم يحرصوا على إثباته بالأدلة والأقيسة المنطقية . فماذا فعلوا إذن ؟ لقد حملوا إلى الإنسانية مجموعة من الحقائق العينية التاريخية التي تدور كلها حول أصل الإنسان وحاضره ومصيره ... وبالاختصار لقد حملوا إلى الإنسانية « رسالة » معينة هي الاتصال بالله اتصالا شخصيا مباشرا في محاولة للخلاص وليس في هذا كله تصورات مجردة أو معرفة خالصة أو منهج عقلي *

وقبل هؤلاء الأنبياء كان سقراط الفيلسوف اليوناني الذي ظل طوال حياته يحاور الناس في الأسواق حول معان تمس حياتهم في الصميم والذي جعل لنفسه شعارا هذه الكلمة الحبة النابضة « أعرف نفسك بنفسك » ، ثم تلاه الفلاسفة الرواقيون الذين حاولوا السيطرة على نفوسهم عن طريق كبح شهواتهم ورياضتها والتحكم في نهاية الأمر

في مصائرهم ، وإنما لنجد عند « القديس أغسطين » وهو من آباء الكنيسة المسيحية عناصر يمكن أن تعد بدورها وجودية مثل العبارة التي اتخذها شعارا حينما يناجي الله بقوله « أن أعرف نفسي وأن أعرفك » أو حينما يقول « تظل أفئدتنا قلقة حتى تستريح في الله » وهذه العبارة تلخص كتاب « الاعترافات » الذي ألفه القديس أغسطين لوصف السبيل الشاق الذي أفضى به إلى الله . فالقلق هو الدافع والحرك الأول في هذا الطريق الإلهي الطويل ، كما أنه يعبر عن أعماق حالات الطبيعة الإنسانية وهي حالة الشقاء البالغ التي يستشعرها إنسان ضال لم يهتد بعد إلى الله . وهذه نغمة عزفها الفلاسفة الوجوديون جميعا دون استثناء ونعني بها نغمة « القلق » .

ونستطيع أن نلمح في « باسكال » و « بلوندل » الفرنسيين تابعين لهذا الفكر الأغسطيني ، وأصلين مباشرين للحركة الوجودية في فرنسا . فكلاهما حاول الكشف عن طبيعة الإنسان وعن سر وجوده ، وكلاهما كان يعتقد أننا رغم وجودنا في هذا العالم دون إرادة منا مسئولون عن مصائرنا ، وأننا جميعا نبحث عن السعادة دون أن نعثر عليها حتى يتلفنا الموت ، وكلاهما كان يبحث عن معنى الوجود الإنساني .

ولكن ما هي العناصر المشتركة والسمات العامة التي تجعلنا نضم عددا من المفكرين داخل إطار واحد « هو إطار الفلاسفة الوجوديين » ؟ والمشكلة في صورة أوضح هي : كيف نميز الفيلسوف الوجودي عن غيره من الفلاسفة ؟

إننا نجد عامة أن تاريخ الفكر يتأرجح بين تيارين عظيمين : أحدهما يرى أن العقل الإنساني قادر على تفسير كل شيء ، وأنه يستطيع إخضاع الظواهر جميعا لمنطق قاس لا يرحم ، وإلى هذا التيار تنتسب المذاهب العقلية *systems rationnels* والمثل الأعلى لهذه المذاهب هو العلم الرياضي أو المنطق ، فتحاول هذه المذاهب أن تستنبط قضاياها من مقدمات ثابتة ، وأن يسلمها الاستنتاج إلى استنتاج غيره ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وهي تبعد في هذه الحركة قدر الإمكان عن المؤثرات الشخصية والعوامل الذاتية والمميزات الفردية .

أما التيار الآخر فعلى العكس من ذلك ، يتهم قدرة العقل على هذا التفسير الشامل ، ويرتبط بالتجربة وحدها محاولا تسجيلها ووصفها كما هي في أمانة ودقة ، وإلى هذا التيار تنتسب المذاهب التجريبية *Les systems empiriques* وبين هذين التيارين مذاهب تأخذ من هذا وذاك تنصيب قل أو كثر .

وليس من شك أن هذين الاتجاهين يشبعان كوامن الطبيعة الإنسانية إلى حد كبير ، وكلنا نحاول في لحظات تأمله الفكري أن نجد تفسيراً معقولاً لهذا الخليط غير المتجانس من التجارب المتباينة المتنافرة ، وقد يهتدي في هذه المحاولة إلى تفسير أو آخر ، وإن أعجزته الحيلة وضاعت به السبل ، اكتفى بالتجربة الراهنة واستسلم للواقع ، وقنع في نهاية الأمر بالنظر إلى الظواهر بتلو بعضها بعضاً كالشريط السينمائي

دون محاولة للتعليل أو التحليل . ومن الناس من يحرص على اعتناق مذهب من المذاهب رغم ما يقدمه الواقع من دحض لهذا المذهب وذلك لما يمنحه الاهتمام الى مذهب - ايا كان - من استقرار وطمأنينة وراحة بال .

وقد نشأت الفلسفات الوجودية في العصر الحديث كرد قعل عنيف ضد المذاهب العقلية بوجه عام ، ومذهب «هيجل» بوجه خاص، وهو المذهب الذي تصل فيه النزعة العقلية الى ذروتها ، وتتخذ اكمل صورة لها في تاريخ الفكر الانساني ، وهذه الثورة على «هيجل» هي القاسم المشترك الاعظم بين الفلاسفة الوجوديين بحيث نستطيع أن نجد السمات الوجودية العامة ابتداء من هذه الثورة على «هيجل» . فلا بد اذن من فكرة عابرة عن مذهب «هيجل» .

ورث «هيجل» عن «أفلاطون» و «أرسطو» رغبة قوية في البحث عن ماهية الأشياء أو عما هو ثابت خالد دائم في الوجود ، والوصول الى حقيقة شاملة صالحة لكل زمان ومكان ، والارتفاع فوق كل تحول وصيرورة في الكون متوسلا في هذا الارتفاع بالعقل وحده . وكان «هيجل» يعتقد اعتقادا جازما في وجود عقل مطلق ، وان كل ما في الوجود يرتبط ارتباطا منطقيا ، فكل فكرة من أفكارنا وكل لحظة من مشاعرنا لا معنى لها الا لأنها ترتبط بشخصياتنا ، وهذه لا معنى لها الا في داخل الدولة ، والدولة لا معنى لها اذا لم تتخذ وضعها الخاص بها داخل اطار التاريخ الانساني ، والتاريخ الانساني ليس له معنى الا داخل اطار الفكرة المطلقة أو الله كما يتصوره «هيجل» ، وعلى ذلك لا نستطيع أن نفهم شيئا مما يختلج في نفوسنا الا بالرجوع الى هذه الاطارات جميعا ، والتي يحتوي بعضها البعض الآخر . فمن الفكرة العابرة الى الشخصية الفردية الى المجتمع والدولة والنوع الانساني وأخيرا الى الروح المطلقة أو الله .

وعلى هذه الفلسفة ثار «كيركجورد» ثار ثورة عنيفة فأقام الدائرية «subjectivité» مكان الموضوعية «objectivité» ومعنى «الدائرية» عند كيركجورد أننا نستطيع بقوة العاطفة وقوة الشهوة في الوصول الى حقيقة وجودنا أن نصل الى هذه الحقيقة . «كيركجورد» يرفض أن يكون فقرة في نسق عام شامل للوجود ، فيقول ردا على هيجل «نستطيع أن نقول كل ما نريد ، ولكنني لست مرحلة منطقية في مذهبي ، أنا موجود ، وأنا حر ، وأنا فرد ولست تصورا ، ولا نستطيع أية فكرة مجردة أن تعبر عن شخصيتي وأن تعرف ماضي وحاضري وعلى الأخص مستقبلي ، وأن تستنفد امكانياتي ... ولا يستطيع أي قياس أن يفسرني أنا أو حياتي أو الاختيارات التي أقوم بها ، أو أن تملئ مولدي ومماتي ، ومن ثم فإن أفضل ما تفعله الفلسفة هو أن تدع ادعائها المجنونة لتفسير العالم تفسيرا معقولا ، وأن تركز اهتمامها على الإنسان ، فتصف الوجود الانساني كما هو .. هذا وحده هو المهم أما الباقي فعبث »

فإذا أردنا اذن ان نضع أيدينا على عنصر مشترك في الفلسفات

الوجودية لم نجد في بداية الامر غير عناصر سلبية هي : رفض كل فكر موضوعي منطقي مجرد ، ورفض لكل مذهب عقلي يرمي الى تفسير الكون تفسيراً شاملاً .

اما من الناحية الإيجابية فاننا نجد من المسير علينا حقاً أن نقدم « للوجودية » تعريفاً مانهاً جامعاً كما يقول المناطقة . . . فهل الوجودية نزعة الى تأليف فلسفة «ذاتية» كما رأينا ذلك عند كير كجورد ؟ ولكن أين نضع فلسفة هيدجر وسارتر من هذه النزعة ؟ ان «برديايف» و «سبرز» وهما فيلسوفان وجوديان يتهمان «هيدجر» و «سارتر» بأنهما يحاولان انشاء « علم للوجود » «*Ontologie*» وبذلك يصبح الوجود موضوعاً للفكر ، وهو ما تأباه الفلسفة الوجودية كل الإباء .

هل الفلسفة الوجودية نزعة تتخذ من الوجود الانساني محورياً للدراسة والبحث ؟ ليس من شك ان الفلاسفة جميعاً اتخذوا من الانسان موضوعاً للدراسة والبحث ، ولكن هل يكفي هذا لكي يكون الفيلسوف وجودياً ؟

الاختلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوجودية هو ان الانسان في الاولى موضوع علم ، بينما نجده في الاخرى موضوع تجربة . ونقطة البداية في الفلسفات الوجودية هي دائماً التجربة العينية الحية التي يعانيها الانسان مباشرة بينما قد يكون في الفلسفات الاخرى نهاية البحث بعد تمهيد طويل في البحث عن الله او الوجود او الكون او المجتمع او قوانين الحياة والطبيعة . . . الخ

وفضلاً عن ذلك فان الفلسفة الوجودية تحاول أن تعرض سياق تفكيرها في جوه الاصيل النابض بالحياة ، ولهذا كانت الروايات والمسرحيات واليوميات التي كتبها الفلاسفة الوجوديون ابلغ تعبير عن الفكر الوجودي .

نستطيع اذن ان نسمي « فلسفة وجودية » كل مجهود يبذله الفكر العيني الوصفي لجعل من الانسان محورياً له ، في مقابل التفكير المجرد الذي يتسلسل وفقاً للمنطق ويؤلف نسقاً من الافكار يشمل الكون كله في تفسير متلاحم ، واذا اردنا الدقة نقول ان التفكير المجرد يهتم بالانسان كمعصر من عناصر الكون ، وأن ينظر اليه من وجهة نظر موضوعية صرفة ، بينما يرتبط الفكر الوجودي ارتباطاً أساسياً رئيسياً بالانسان محاولاً الكشف عن سره من وجهة نظر ذاتية صرفة وباعتباره فرداً له وجوده الخاص .

فهناك اذن اتفاق بين الفلسفات الوجودية من ناحية الموضوع وهذا الموضوع هو الوجود الانساني في واقعه العيني للموس ، واتفاق آخر من ناحية المنهج وهو التجربة المباشرة التي تستحيل الى وصف تحليلي .

غير اننا نستطيع ان نقسم الفلسفات الوجودية الى ثيارين متعارضين داخل جنس واحد فنقول ان هناك وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة ومحلل الاختلاف هنا هو موقف الفيلسوف الوجودي تجاه الله

الموقف الأول يضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله . ويتخذ هذا الموقف كل من « كير كجورد » و « يسبرز » و « مارسل » ، والموقف الثاني يرى الإنسان وحده في عزلة تامة ، ويتخذ هذا الموقف « نيتشه » و « هيدجر » و « سارتر » .

ولكننا نستطيع من وجهه أخرى أن نرى في الفلسفات الوجودية تيارين متعارضين تقريبا ، وهذا هو التقسيم الذي نرضاه لأنه أعمق في الخلاف وأبعد في التباين .

أما التيار الأول فيمثله « كير كجورد » و « يسبرز » . ويمتد كلاهما أن التحليل الوجودي لا يعودنا إلى حقيقة كلية شاملة . والتجربة التي يعانيها الإنسان لا يمكن التعبير عنها لأنها أبعد ما تكون عن الشمول والتعميم ، والوجود الحقيقي هو « الصمت » حتى بالنسبة إلى أنفسنا . وتتخذ هذه الفلسفة شعارا كلمة أحد آباء الكنيسة إذ يقول « انفسا لا نقول أشياء عظيمة وإنما نحياها » .

أما التيار الثاني فيمثله « هيدجر » و « سارتر » ، إذ يريد كل منهما إقامة علم للوجود « *Ontologie* » . أما كيف أصبحت هذه المحاولة ممكنة فهذا ما تفسره فلسفة ادmond هسرل الفيلسوف الألماني الكبير (١) . يفسر هذه الفلسفة الظاهرية كما يسميها « هسرل » لم يكن من الممكن أن تقوم فلسفة « هيدجر » أو « سارتر » .. وهسرل هو الذي جعل من الفكر الوجودي « مذهباً » بالمعنى الهيجلي القديم برغم أنه لم يكن هو نفسه وجوديا لأنه يصدر عن أصول أخرى غير أصول الفلسفة الوجودية لهو من تلاميذ « ديكارت » و « كانت » .

ولقد كانت نقطة البداية في فلسفة « هسرل » هي مشكلة الصلة بين العالم الداخلي أو عالم الذات ، وبين العالم الخارجي أو عالم الموضوع وهذه الفلسفة تستهدى النتائج التي وصل إليها « كانت » بتقسيمه المعروف للكون إلى « عالم الظواهر » و « عالم الشيء في ذاته » ، والعالم الأول هو وحده الذي نستطيع معرفته وقد سار تلاميذ « كانت » في هذا الطريق إلى أبعد مداه وخاصة « هيجل » . فرفضوا فكرة « عالم الشيء في ذاته » وأكدوا أن لا وجود لغير أفكارنا عن الظواهر . فالوجود هو الفكر والفكر هو الوجود .

والمذهب الظاهري كما نادى به « هسرل » هو محاولة لدراسة

(١) ولد هسرل سنة ١٨٥٩ . وكان طوال حياته استادا جامعيا . وقد بدأ بالتدريس في جامعة « جوتينجن » الألمانية ، ثم في جامعة « فريبورج برسجاو » ، حيث شغل فيها منصب العميد ، وأقصاه الحكم النازي عن هذا المنصب ، فالتجأ إلى سويسرا حيث ظل بها إلى أن مات سنة ١٩٣٦ . ولم يترك هسرل مؤلفات عديدة ولكن المؤلفات التي تركها غاية في العمق والتعقيد ومنها « أبحاث منطقية » و « تأملات ديكارتية » و « الفلسفة كعلم مضبوط » و « أفكار عن الظاهرية الخاصة والفلسفة الظاهرية » .

الظواهر كما تعانينا في تجاربنا الداخلية المباشرة دراسته وضعية للوصول الى ما هو ابعد من الظاهرة نفسها أو بمعنى أدق للوصول الى « ماهية الظاهرة » أو الظواهر النفسية عامة وبلوغ بعض الحقائق الثابتة عن الشعور .

و « هيرل » لا يهتم بمشكلة الروح أو الشيء في ذاته أو بالمشاكل التقليدية في الفلسفة وإنما يضعها « بين الأقواس » «entre parenthèses» وهذا ما يسميه بالتوقف «époché» عن حل هذه المشاكل اعتقاداً منه أنها تعوق تقدم الفلسفة ، والأولى بالفلسفة أن تهتم بما يقع في حسنا الداخلي من تجارب مباشرة نستطيع أن نلمسها ، وأن نخضعها للتشريح وهو يذكرنا هاهنا بالشك الديكارتي . والمحور الذي تدور حوله فلسفة هيرل هو « الأنا » أو الذات المفكرة بنوع خاص ففلسفة « هيرل » « انعكاسية » بمعنى أنها تفكير عن التفكير أو هي فلسفة استنباطية يحاول فيها الفيلسوف أن سير غور تفكيره ليصل الى ماهيته ومن هذا الاستبطان يخرج هيرل ببعض « التركيبات » «structures» للنشاط الفكري أو الشعوري كتركيب الإدراك والذاكرة والتذكر .. الخ ، وهذه التركيبات يسميها هيرل بالماهيات «essences» ولكنها تختلف عن الماهيات كما يفهمها الفلاسفة القدماء اختلافاً تاماً فهي ماهيات لا تقوم بذاتها أو في عالم منفصل كما يذهب الى ذلك افلاطون مثلاً أو هي نماذج مثالية عن أشياء ممكنة ... هي ليست بشيء من ذلك عند « هيرل » وإنما هي معطيات واقعية تنتج عن اصطدام الشعور الذاتي بالأشياء الخارجية ، ولكنها مع ذلك عامة كلية ، ونبغها عن طريق المعاناة المباشرة ، أو ما يسميه هيرل «بالإحالة الصورية» ولا نبغها عن طريق المقارنة .

ويصل « هيرل » من هذه الدراسة المتعمقة للشعور الداتي الى أن التركيب الأساسي لهذا الشعور هو أنه يحيل دائماً الى شيء غيره . فالشعور دائماً شعور بشيء ما ، ولا مجال للقول مع ديكارت «أنا أفكر» فحسب ، والأصح أن أكمل هذه العبارة قائلاً : « أنا أفكر في شيء ما . » وموضوع الفكر شيء مباشر كالفكر نفسه ، ولا وجود لفكر دون موضوع أو دون شيء يختلف عن طبيعة الفكر نفسه .

وسنرى حينما نعرض لفلسفة كل من « هيدجر » و « سارتر » كيف اتخذ كل منهما نتائج هذه الدراسة مقدمات لفلسفتيهما .

هذا عن المؤثرات الفلسفية . أما المؤثرات التاريخية التي كانت سبباً في ذبوع الوجودية وانتشارها في العصر الحديث ، فاهمها الحروب العالمية الأخيرة ، وما أصابت الإنسان من محن وقظائع وأزمات ، وما أشاعته في نفسه من عدم الاستقرار وما يتفرغ عنه من قلق وحيـر وشكوك .

كان لهذا كله أثر واضح في اندفاع الإنسان نحو التفكير في مصيره وانصرافه عن التفكير المجرد ، والتصورات الجوفاء التي لا تمس حياته في الصميم ، وجعلته المصابب والمحن أكثر تلهفاً على البحث عن مذاهب

نرتبط بالحياة وبالواقع اليومي ونرشد به الى المسالك العملية التي يستطيع ان يسلكها في حياته ، وأرغمته على العودة الى نفسه والتشكك في القيم التقليدية التي عرفها من قديم ، وكأننا اقتلعت الحروب كل ما كان يرتديه « الإنسان » من ثياب زائفة ، وتقاليد بالية لا قيمة لها ، فأخذ يبحث عن معنى جديد للحياة لم يكن لها من قبل ، وشرع يطلب حلولاً جديدة للمشاكل التي تعترض سبيله في الحياة .

وسنحاول ان نعرض في هذا الكتاب ست وجوديات حاولت ان تقدم هذه الحلول الجديدة . وسواء نجحت هذه الوجوديات أو فشلت في تقديم هذه الحلول فإنها على كل حال خطوات في الطريق الذي يمكن ان يقود الانسان الى نفسه .

کیرکجورد

(۱۸۰۰ - ۱۸۱۳)

الوجودى الحق هو ذلك الذى يستمد فلسفته من حياته . « كير كجورد » من هذه الناحية وجودى من الطراز الأول ، فقد دارت فلسفته كلها حول موضوعات الخطيئة والحرية والحب والزواج والندم والتفكير والغواية والمصير - ذلك لانه عانى هذه المشاكل جميعا معاناة عنيفة حية نابضة ، لم يفترضها افتراضا ولم يخلقها خلقا ولم يبحث فيها بحثا أكاديميا مجردا خاليا من الهم والقلق ، وانما كانت هذه المشاكل بالنسبة اليه مسائل حياة أو موت ، وكان لا بد له أن يقطع فيها برأى ليتخذ سلوكا معيناً فى الحياة وفى علاقاته بالآخرين ، ولذلك كان لابد لنا من أن نفهم الاحداث التى مرت بحياته قبل أن نتعرض لتحليل فلسفته .

ولا يستطيع المرء أن يتحدث عن طفولة « كير كجورد » دون أن ينتابه شعور عميق بالمعطف والرائاء . فقد ولد كير كجورد سنة ١٨١٣ من أب انفلت ضميره خطايا وآثام عديدة واستبدت به شهوة هائلة الى الاعتراف بهذه الخطايا والآثام . وكان الشعور الدينى قد بلغ عنده مبلغا كبيرا من الهوس والحمق بحيث كان يتحدث الى طفله البريء حديثا متصلا عن الخطيئة والتكفير والندم ممما اروع نفسية الطفل الساذج وقتل في نفسه كل تلقائية ومروح ووضع في رأسه افكارا غامضة من هذه المعانى جميعا ويقول « كير كجورد » عن هذه الفترة من حياته : « ان أبى كان ينسى الفارق الكبير بين الطفل وبينه ، وينسى أن الطفل برئ ومن ثم لا يستطيع الا أن يسئ الفهم » . وكان يشبه نفسه وما يناله من وطأة هذه الافكار بجواد مشدود الى عربة ثقيلة تجعله يلهث وينكفى على وجهه فى النهاية .

وهكذا نشأ « كير كجورد » نشأة حمقاء كما كان يسميها ، وبدلا من أن يظهر من أبيه بالمعاملة التى يظهر بها الأطفال عادة فى مثل سنه اعتبره أبوه منذ البداية شيخا كبيرا ، فلم يعرف « كير كجورد » معنى للطفولة وكأنه لم يمر بهذه المرحلة من عمره .

وكان طبيعيا أن تحدث هذه التقوى الكثيبة المرهقة أثرا عكسيا على نفسية الطفل الغضة الرقيقة ، اذ دفعته الى الاعتقاد بأن الدين لا يستطيع أن يجلب للإنسان السعادة وراحة الضمير . وكيف لا يعتقد ذلك وهو يرى أباه فى أحزان وآلام متصلة رغم تقواه وشدة تعلقه بالدين ؟

وكانت هذه الطفولة المسنة سببا للكآبة العميقة التى خيمت على حياة « كير كجورد » كالسحابة الجهممة منذ مولده حتى وفاته .

غير أن طبيعة كير كجورد المزدوجة أبت عليه أن يستسلم لهذه الكآبة فكان يخفيها تحت ستار انيق من الرح والخفة والثروة حتى لا يكشف أحد مأساته الداخلية الدامية .

وفضلا عن ذلك فإن وقوفه من دين أبيه موقف المتشكك تركه
فريسة لحيرة رافعة لا يعرف فيها حدود ذاته والتي في نفسه
فراغا هائلا لا يدرى كيف يملؤه ، ولم يجد مفرا في نهاية الأمر من
الانغماس في الرذيلة الى اذنيه ، لعله يملأ هذا الفراغ الذى خلفه الافتقار
الى الإيمان !

يبد أن كل حياة حسية تحمل فى طياتها بذور اليأس . وإذا نظر
الإنسان الذى يعيش هذه الحياة الحسية الى العالم المضطرب حواليه،
وجد خليطا كبيرا من المعارف والآراء والدراسات التى لا تعنى شيئا
بالنسبة اليه . وإنما يستخدمها خياله ليزين بها قصورا وهمية « يحيا
فيها كالميت » وتصبح الحياة فى هذه الحالة كأنها أسطورة من الأساطير
أو قصة من القصص ، وكما تموت بعض الحشرات ساعة الاخصاب
فكذلك تحمل كل متعة حسية فى ثناياها عوامل موتها . والسلاح
الوحيد الذى يدفع به الرجل الحسى الملل عن نفسه هو سلاح السخرية
والتهكم ولهذا كان « كير كجورد » فى هذه الفترة الحسية من حياته
ساخرا أشد السخرية ، معننا فى التهكم بنفسه وبغيره ، وكثيرا
ما راودته فكرة الانتحار ، غير انه أخذ يذودها عن نفسه فى كثير من العنف
حتى استطاع أخيرا وفى بطء شديد ان يتخلص شيئا فشيئا من هذه
الحالة المضطربة العاترة .

وكانت وفاة والده سنة ١٨٣٨ من العوامل التى أخرجته من تلك
الحالة التعمية ، فان وفاته للذكرى أبيه حملته على تحقيق رغبته الأخيرة
فى ان يصبح قسيسا . وهكذا عاد « كير كجورد » الى دراسة اللاهوت،
وتحضيره للكنوزاه ، وانكب على العمل والبحث كعلاج لحالته تلك .

وفى هذه الحالة من التفاؤل والرغبة فى ان يحيا كالآخرين تقدم
لخطبة « ريجينا أولسن » .

وإذا كانت علاقة « كير كجورد » بأبيه قد تركت فى حياته وفلسفته
آثارا عميقة فان علاقته بـ ريجينا ، قد تركت مثل هذه الآثار .

وكان « كير كجورد » فى الرابعة والعشرين من عمره حينما التقى
بهذه الفتاة التى لم تتجاوز الرابعة عشرة ، وبستطيع المرء أن يتصور
هذا اللقاء بين شاب على مثل هذه النفسية المعقدة ، وفتاة بريئة ساذجة
بسيطة لا خبرة لها بالحياة . ولعل هذه الساذجة هى التى أغرتة بالفتاة
لأنها تتمتع بصفات تنقصه منذ البداية ، والعلاقة التى قامت بينهما
أشبه بالعلاقة التى قامت بين « مرجريت » و « فاوست » فى قصة
« جيتة » الخالدة .

وكان طبيعيا أن تفشل هذه العلاقة ، فان الكتابة العميقة التى
سيطرت على نفسه منعتة من أن يفتح قلبه لخطيئته ، وحرمتة من أن
يثقى بها ثقة تامة .

وفضلا عن ذلك كان « كير كجورد » يعتقد اعتقادا راسخا أن كل
من ينتسب الى أسرته تحق عليه اللعنة ، وقد قص عليه أبوه فيما كان
يقص عليه انه وقف ذات مرة على قمة أحد الجبال وتحدى الله وصب

عليه الشتمات والسباب . وقد أكد هذه اللعنة في نفس « كير كجورد » ما رآه من موت عدد كبير من أشقائه وشقيقاته في سن مبكرة ، وحينما تزوج أخوه ماتت زوجته الشابة بعد فترة قصيرة من زواجهما ، وكان أبوه يردد دائما هذا القول وهو أنه الصليب المنصوب على قبور أبنائه .

والعجيب أن « كير كجورد » تقبل هذا القول وسسلم به . وكأنه قانون أو وحى منزل لا مدخل للشك فيه حتى بات يعتقد هو الآخر أنه سيموت في سن الثالثة والثلاثين .

وحاول في أول الأمر أن يدفع « ريجينا » الى أن يفسخ الخطبة بنفسها وذلك بأن يوحى اليها بأنه شخص منحرف ، وأنه لم يرد غير اغوائها فحسب ولكنه أخفق في هذه المحاولة ، وازدادت به ريجينا تشبثا ، فلم يجد بدا من أن يفسخ الخطبة بنفسه ..

وكان فسخ هذه الخطبة أشبه بازاحة سد منيع عن طريق السيل، فقد أخذ « كير كجورد » يكتب في سرعة فائقة وخصوصية لم يعرف لها تاريخ الفكر مثيلا ، وكان في بداية الأمر يوجه ما يكتب الى ريجينا محاولا تبرير فعلته العجيبة . وعاش منذ ذلك الحين حياة مزدوجة ، ففي النهار كان يفيش المجتمعات حيث أصاب نجاحا كبيرا ، وظهر بصداقات عديدة ، وفي الليل كان يستسلم لكآبته والهامه ، ويستغرق في الكتابة ، وعاد مرة أخرى الى حياته الحسية الجمالية ، وكأنما يبحث عن « الزمن المفقود » ، على حد تعبير «مارسل بروست» هربا من الألم .

ولم تلب « ريجينا أولسن » أن تزوجت من « شليجل » وكان هذا الشاب يحبها قبل أن يلتقى بها كير كجورد . وهنا تاب « كير كجورد » الى رشده . واتسعت رسالته من رسالة موجهة الى « ريجينا » الى رسالة موجهة لتشمل الناس كافة . وتولد في نفسه شعور قوى بهذه الرسالة . ورغبة عنيفة في الاقتراب من نفسه ، وفهما فهما صحيحا ، والقضاء على كآبته قضاء مبرما .

وفي سنة ١٨٤٨ سيطرت على « كير كجورد » هذه الفكرة : وهي أننا نحيا جميعا في اليأس ، وإن اليأس هو الخطيئة الأصلية ، حتى هؤلاء الذين لا يعترفون بذلك ويحيون حياتهم الحسية إنما يحيون في اليأس دون أن يعلموا ، فالاعتراف باليأس أول مراحل العلاج ، وفي هذه الأثناء ألف « كير كجورد » كتابه « المرض القاتل » وفيه سجل هذا الاكتشاف ، وهو أن اليأس ليس حالة خاصة به وحده ، ولكنها شاملة كائنة في الناس أجمعين ، والشفاء الوحيد منها لا يكون الا بالإيمان ، والإيمان لا يكون بغير استشهاد .

وهكذا كانت فكرة الخلاص عند « كير كجورد » مرتبطة دائما بفكرة الاعتراف ارتباطا وثيقا ، وهو في هذا يشبه والده الى حد كبير ، كما أن اهتمامه بفكرة الخطيئة كان نتيجة لتلك الأحاديث التي كان أبوه يلقيها على مسامع أبنائه نزهاتهما معا . بيد أن فكرة الخطيئة تحولت في نظر « كير كجورد » من فعلة جزئية ملموسة مضادة للفضلة الى حالة

عنيقة عامة لا شعورية وأصبحت جوهر الشعور الذي يضاد الإيمان والياس من الشفاء هو ياس من العناية الالهية .

وكان « كير كجورد » يعتقد أن التعمق في فهم الخطيئة يعودنا الى الله ، وإلى المغفرة . وفي هذا يقول « كير كجورد » في دعاء بلكرنا بأبي حيان التوحيدى فى اشاراته الالهية : يا الله السموات ، لا تكن مسع خطايانا علينا ، ولكن كن معنا على خطايانا حتى لا يكون التفكير فيك تذكرا لنا بخطايانا التي اقترفناها ولكن بعفوك ، ولا كيف تكون حيرتنا ، ولكن كيف تنقذنا » . وكتب أيضا فى يومياته ، « اننى اعتقد فى غفران الخطايا ، ولكننى أفهم هذا الغفران بهذا الفهم ، وهو ان اسحب خلقى طوال حياتى العقاب الذى أستحقه ، وإن اظل دائما فى سجنى المؤلم من التنسك ، منقطعا عن الناس . ولكننى أعتقد فى عفو الله . وإذا لم تستطع ايمانى أن يبلغ درجة عالية ، فانه يستطيع على الأقل حمايتى من اليأس .. »

ومع ذلك ظل كير كجورد مخلصا لكآبته حتى النهاية ، وكتب ذات مره « اننى اذا كنت قد أصبحت كائنا ، فذلك بفضل ريجينا وكابتنى وأموالى » .

وما كاد « كير كجورد » يفرغ من تأليف أحد كتبه حتى تعرض لحنة قاسية إذ خيل اليه أنه يستطيع أن يتحدث صحيفة من تلك الصحف التي تعيش على التشهير بالشخصيات البارزة فى المجتمع الدنمركى وهى صحيفة « القرصان » ويدبرها شاب يهودى ذكى يدعى « جولد شميث » . وبدأ المتحدث بأن نشر شخص يدعى « مولر » نقدا لاذعا لكتاب كير كجورد « مدارج فى طريق الحياة » ولم يجد كير كجورد بدا من الرد عليه واماطة اللثام عن حقيقته ، وهو أنه الرأس المدبر المختفى خلف فضائى « القرصان » . وكان « مولر » يسعى لكربى الاستاذية فى الجامعة ، فحطمت مقالات كير كجورد نهائيا ، فلم يجد « مولر » مناسبا من مبارحة الدنمركى الى فرنسا .

وهنا أعلنها « جولد شميث » حربا شمسوواء على « كير كجورد » ، فلم يدع عددا من صحيفته دون أن ينشر لكير كجورد صورة كاريكاتورية مضحكة ، ومقالات للاستهزاء به والتهمك عليه ، ورغم أن المثقفين الدنمركيين كانوا يحتقرون هذه المجلة لدنائة أساليبها ، وخاصة الغابيات التي تسمى اليها ، فقد وجدت هذه الحملة على « كير كجورد » أذانا صاغية من جماهير الشعب ومن المثقفين الذين كانوا يضحكون منه فى اكمامهم حسدا على حد تعبيره .

وأصبح « كير كجورد » بعد هذه الحادثة شخصية شعبية يتندر بها الناس فى المجتمعات ، مما زاده عزلة وكآبة وشعورا قويا بالهوة العميقة التي تفصله عن الجماهير ، وكان يقول معزبا نفسه أن هذه الحادثة قد أضافت وترا جديدا الى عبقريته . ألم يكن يلصقو الى الاستشهاد ؟ وقد خلقت منه هذه الحادثة شهيدا فى نظر نفسه على

الأقل . والم يكن يعتقد أن الكاتب الحق هو الكاتب المضطهد ؟ وقد جعلته هذه الحادثة موزعا للاضطهاد .

وقبل ان يخف اوار هذه الحملة تعرض « كيركجورد » لحملة اخرى لا تقل عن الحملة الأولى حولا وغنفا ، وبدأت هذه الحملة سنة ١٨٥٤ بوقت أسقف «كوبنهاجن» ويلمى «مينستر» وقد وصفه خلفه أثناء تأبينه بأنه كان « شاهدا على الحقيقة » فاتخذ كيركجورد من هذا الوصف مناسبة للهجوم على الكنيسة هجوما شاملا ، فاعترض على أن يوصف شخص مثل « مينستر » بأنه شاهد على الحقيقة ، فإن شاهد الحقيقة يجب أن تكون حياته نهبا للمعارك الداخلية، وللخوف والارتداد، وهذا للأغراء وأحزان الروح والآلام الأخلاقية ، شاهد الحقيقة يشهد عليها حينما يتجاهله الناس ويردونه ويسخرون منه ويستمزجون به ، ان شاهد الحقيقة شهيد ، ولكي نميز شاهد الحقيقة عن غيره فلا بد أن ندرس علاقة حياته الشخصية بما يقول ، فإن ما يقوله يجب أن يكون تعبيرا عن حياته ، وشتان بين حياة «مينستر» وبين الحياة التي يجب أن يحيها شاهد الحقيقة ، فإن حياة «مينستر» كانت تخلو من العنصر الوجداني التراجمي ، وهو جوهر الحياة الدينية .

ونالت هذه المعنة الأخيرة من صحته ، وتركته عليلا مسقيما حتى وقع مغشيا عليه في أحد شوارع كوبنهاجن في الثاني من أكتوبر سنة ١٨٥٥ ، وأسلم روحه في الحادي عشر من نوفمبر من العام نفسه عن اثنين وأربعين عاما .

من هذا نرى ان « كيركجورد » كان طيلة حياته مشغولا بمشكلة خطيرة ، بل لعلها أخطر المشاكل جميعا ، وهي مشكلة نفسه ، وتحديد معنى مصيره الخاص ، وعلاقته بالطلق ، وهي مشكلة لا يستطيع انسان أن يعينه على حلها لأنها مشكلة شخصية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى .

كان « كيركجورد » يبحث عن الله ، ولم يكن يريد أن تقوم بينه وبين المطلق وساطة من أى نوع حتى ولو كانت الكنيسة المسيحية نفسها . وكان يعتقد أن الاتصال بالله لا يكون بأن يبحث الانسان عما هو عام ومشترك في نفسه مع الآخرين ، ولكن على العكس من ذلك ، ان يتعمق ما هو فردي متميز خاص في نفسه ، وفي هذا التعمق يتكشف الله للفرد ، فمن التناقض أن يبحث الانسان عن الوجود خارج نفسه . لان كل ما هو خارج النفس ظاهر بالنسبة إليها ، وانما يجب أن يبحث عن الوجود في أعماق نفسى ، لأن هذه النفس تشارك في الوجود .

وهكذا يضع « كيركجورد » في مقابل الفكر الموضوعي الذي لا يهتم إلا بكل ما هو عام ومشترك في الأشياء ، الفكر الذاتي أو الفرد أو الواحد Unique الذي لا مثيل له ، والذي يجعل من نفسه ومن مصيره محور اهتمامه اهتماما لا نهائيا وهو الذي يعتقد أنه في تطور دائم وأن عليه رسالة يجب أن يؤديها . وأمانة يجب أن ينهض بأعبائها وقد استقل كيركجورد هذه الفكرة فما يتعلق بالمسيحية فقال أننا

لسنا مسيحيين ولكننا « نسير » مسيحيين ، فلا بد اذن من مجهود متواصل حتى نحقق المثل الأعلى للرجل المسيحي .

ويرى كير كجورد - وهو في هذا على حق - أن العصر الحديث يفكر الى التعليم الديني ، وقد نصب « كير كجورد » من نفسه معلما دينيا لهذا العصر ومرشدا الى الطريق الذي يمكن أن يسلكه الناس ليسيروا مسيحيين ، واتبع لهذا أسلوبا غريبا وصفه بقوله : يجب البدء بالتأليف الجمالي قبل التأليف الديني حتى يتم الاغراء ، ويقع الناس في شباك الفوارة الدينية ، وهذا هو الاسلوب غير المباشر ، ويجب أن يظل الكاتب يفتنا حتى لا يقع في شباك من يريد الايقاع بهم أو في شباك الأساليب الجمالي الذي اصطنعه من قبل .

وكان يقول ايضا : يجب أن يفهم الإنسان نفسه أولا لكي يكون قادرا على مساعدة الغير ، وعليه أيضا أن يفهم أكثر مما يفهمون لكي يتجاوزوه ، ويضع نفسه موضعهم حتى يخرج بهم من عمليتهم وضلالهم ، فإذا استحال على المسير أن يغير آراء الناس - لأن هذا يتوقف على ارادتهم وعلى أشياء أخرى كثيرة فلا أقل من أن يجعلهم ينتبهون الى موقفهم وأن يرغمهم على هذا الانتباه وبذلك تتم الخطوة الاولى . . . والخطوة الثانية هي الايمان . وكل ما عليه هو أن يهيئ الآخرين للحكم ، أما ماذا سيكون هذا الحكم ؟ فهذا ما يخرج عن ارادته .

كانت رسالة كير كجورد اذن هي أن يعلم الناس معنى الوجود الانساني أو أن يعلمهم بعبارة أخرى أن يكونوا انسانيين ، فقد نسى الناس في غمار العلم والحياة المصرية الإنسان نفسه .

ومهمة الفيلسوف هي استخراج العناصر الاساسية في الوجود الانساني وهو ما يسميه « كير كجورد » بالمقولات ، وهذه المقولات هي :

التفرد : فكل إنسان نسيج وحده بحيث يتميز عن غيره تميزا تاما ولا يوجد في هذه الحياة شبيهان من جميع النواحي . ولكل منا حياته الخاصة التي لا يستطيع أن يحياها أحد غيره أو أن يلقيها على أكتاف غيره .

السِر : كل فرد يحتوي في ذاته على سر أي أنه مطلق على نفسه . وليس من شك أننا نستطيع التعبير عن أنفسنا وأن يفهمنا الناس الى حد ما . ولكن كل ما يعبر به عن أنفسنا يظل ناقصا ، وإذا استطعنا التعبير عن أنفسنا تماما أصبحنا لا شيء . ولهذا السبب كان كير كجورد يتخذ اسما مستعارا في نشر كتبه ، لأن اسما واحدا لا يكفي للتعبير عن ثراء روحه الداخلي ، وشدة تعقيدها .

ويجب على هذا الاساس اذن أن نطرح الامل في تشييد علاقة مباشرة مع الآخرين ، وانما تبقى لنا امكانية قيام علاقة غير مباشرة هي نوع من الدعوة أو الدماء ، وعن طريق هذا الدماء نستطيع أن ننبه الآخر الى وجوده الخاص وأن نوقف فيه التفكير الذاتي ، وليس هناك ما يدعو الى الكلام ، وانما الصمت ادعى الى التفاهم ، والمثل الحي هو أبلغ نداء ، ويكون هذا المثل الحي بالتضحية والاستشهاد .

الصريرة : كل فرد في صيرورة دائمة ، وتحول دائم ، فهو ليس موجودا ولكنه يوجد دائما ويصير ويصبح شيئا مختلفا ، والحياة مجهود دائم للانتصار على أنفسنا وتجاوزها والاتحاد معها ، وبالاختصار هي ، أن نصبح أنفسنا .

الاختيار أو الحرية : وهذه المقولة يمكن أن تلخص كل المسولات السابقة لأنها هي التي تحدد منحني التطور وتتمثل على تكوين الذات . ووجود الإنسان بلا حرية يجعله أشبه بمحصلة أو مجموع للقوى الطبيعية، وانما تظهر الفردية والشخصية بظهور الحرية والاختيار .

والاختيار عند « كيركجورد » مخاطرة دائمة ، إذ يشعر الفرد أنه محاط بجموع من عدم اليقين والاستقرار ، ومع ذلك فإنه يختار أن يفصل على أن يظل حائرا بين الامكانيات المختلفة ، والفعل الحر إذن بداية مطلقة لا عقلية أي لا يمكن التنبؤ بها أو تفسيرها تفسيراً منطقياً .

ونحن إذ نختار انما نختار أنفسنا في الواقع ، فالحرية هي اختيارنا لأنفسنا أو هي تؤثر الموجود في اتجاهه نحو نفسه .

المثول أمام الله : التمتع الباطني الذي يقسوم به الفرد ليفهم نفسه يفتح باب العلو والسمو على نفسه ، وهذا الباب هو بداية الطريق الذي يقضي بنا الى الله .

والإيمان هو الذي يجعلنا نتصل اتصالا مباشرا بالله . وهذا الاتصال شخصي صرف ، والحياة المسيحية هي أن يقف الإنسان وحده ازاء الله . . . « أن يجس المرء على أن يكون نفسه ، وأن يتحقق كقرد لا كهذا أو ذاك وانما هو نفسه ، وأن يكون في عزلة مع الله . . . وحده مع مجهوده الهائل ومسئوليته . . . هذه هي البطولة المسيحية » .

الخطيئة : لا يمكن أن نمثل أمام الله الا بوصفنا مذنبين . والخطيئة عند « كيركجورد » لاتتخذ المعنى العادي المألوف وهو أن يرتكب الإنسان خطيئة من الخطايا المعروفة ، وانما الخطيئة عنده أعمق من ذلك بكثير إذ تتخذ لها معنى فلسفيا يتألف من « عدم القداسة » ، ومن اشتراكنا في الخطيئة الاولى التي ارتكبها آدم بمعصيته لله وهي الخطيئة التي جعلتنا منفصلين عن الله ، الخطيئة هي أن يشعر المرء بفرديته ازاء الله ، وبالخطيئة يصبح المرء حرا مستولا ، شاعرا بتناحيه أو بفناؤه وضياعه في هذا العالم ، وبهذا الشعور يبدأ طريق الخلاص .

القلق : ويتولد القلق من شعور الفرد بحريته ومسئوليته ومن ثم بخطيئته وتصاحب القلق حالة التعلق التي نعانيتها أثناء الاختيار . ففي هذه الحالة — حالة التعلق بين الامكانيات المختلفة — يشعر المرء أنه قدرة خالصة pur-pouvoir وهذه القدرة لا نستطيع أن نقطع بوجودها قبل أن تمارسها فعلا ، ولذلك كانت مرتبطة بالعدم فوجودها ليس شيئا آخر غير الفعل الذي نقوم به ، فهي تتجه نحو مستقبل ليس شيئا وعليها أن تحدده ، أو نحو عدم يجب أن تحيله الى وجود .

نستطيع أن نقول إذن مع جان فال — وهو من أكبر شراح الفلسفة

الكيركجوردية - ان هذه الفلسفة تتألف من تحليل تلك الحالة التي سماها « هيغل » من قبل « بشقاء الضمير » ، وهي حالة التمزق الداخلي التي يشعر بها الانسان نتيجة لشعوره بفنائه ازاء الله ، غير أن « هيغل » يعتبر هذه الحالة لحظة عابرة ، ومرحلة مؤقتة في تطور الفرد ، أما « كيركجورد » فينظر اليها بوصفها الحالة العادية الثابتة التي لا يمكن ان تتجاوزها الى غيرها .

ولكيركجورد نظرية أخرى عن مراحل الوجود الثلاث لا نقل أهمية عن المقولات التي سبق عرضها في فهم فلسفته ، وهذه المراحل - او المجالات - *sphères* بتعبير ادق - هي المجال الجمالي أو الحسي ، والمجال الاخلاقي - واخيرا المجال الديني .

والحياة الجمالية أو الحسية حياة خفيفة لا هدف لها ولا جدية فيها ، هي حياة الأعزب الذي يعيش لحاضره ، وليس لوجوده أية كثافة ، وانما يطفو دائما على سطح الاشياء وعلى سطح نفسه . والشخص الحسي يرحب بكل شيء ، لكنه لا يختار شيئا وشعاره هو « عش ليومك » واذا عن له أن يسمو قليلا على المتع الحسية فانه يحاول أن يظفر بشيء من المتع الفنية . وقد يجد في المجالين الآخرين شيئا من المتاع ، ولكنه لا يحياها وبالاختصار فان الشخص الجمالي لا يوجد بالمعنى الاصيل للوجود .

والحياة الثانية حياة جدية ، قد كرس الانسان فيها نفسه للقيام بالواجب ، فهي تحقيق لفلسفة « كانت » التي ترى في الواجب القيمة الاخلاقية العليا ، ومثل هذا الشخص يكون عادة زوجا امينا ، وموظفا نزيها مستقيما . وهو يجد في هذه الاستقامة راحة ضميره وأمنه الداخلي . وهو يعيش حياة اصيلة لأنه اختار الواجب واختار أن يتبع التقاليد السائدة في عصره .

والحياة الدينية هي أعلى أنواع الحياة جميعا ، وفيها يوجد الانسان بالمعنى الاصيل للوجود ، اذ يحيا حياة نسيجهما الحب والدعاء والزهد ، وفي هذه الحياة يشعر المرء أنه وحيد مذنب أمام الله ، فيلجأ الى الصلاة . والصلاة ليست أن ينتبه الله الينا وانما أن ننتبه نحن الى الله ، أو هي الفعل الذي نستمتع به الى الله ونحن عكوف على الصمت والعبادة بحيث نعبّر الهوة القائمة بين الانا والانت ، فيستحيلان شيئا واحدا . وحياة المؤمن اذن عذاب دائم لأنه يزهد في كل غاية نسبية ، وينصرف عن كل لذة ومتعة ويخاطر بكل شيء في مسيل المطلق .

واذا اردنا أن نلخص هذه المراحل الثلاث في كلمات ثلاث كانت : ان نتمتع وأن نعمل وأن نحب .

ولا وجود لأية صلة بين هذه المجالات الثلاثة ولا معبر بينها يمكن للانسان أن ينتقل عن طريقة من الواحد الى الآخر ، وانما يتم الانتقال بوثية وجودية لأن ثمة بعد لا نهائي يفصل بين حياة وأخرى ، وهنا لا بد من أن تتدخل الإرادة والحرية لأن هذه الوثبة لا تتأتى بغير الحرية والعزم القاطع والانتقال الشامل في حياة الفرد . وبهذه الحرية يستطيع المرء أن يقطع كل صلة تربطه بالماضي ، وأن يرتبط بوجود جديد .

ولكن هناك تمهيدا لهذا الانتقال وهو أن يقتنع عن طريق التجربة يعبت ما نخوض فيه من تفاهاات الحياة ، والتجربة هى التى يقنعنا بفساد ما نستغرق فيه من مشاغل وحينئذ يبدأ الهمم من الداخل ، ففي المجال الاول وهو المجال الحسى ينتابنا اليأس من اشباع نفوسنا المتهاكمة على اللذة ، ويغمرنا شعور بالاشمئزاز من هذه الحياة التى نعيشها ، فيكون ذلك دافعا لنا على الخروج من هذه الحياة الى حياة غيرها .

وفى المجال الثانى وهو مجال الواجب قد يمر الانسان بموقف شاذ او مشكله اخلاقية عويصة لا يجد لها حلا عن طريق التقاليد السائدة أو العرف العام وحينئذ يتمرد الانسان على هذه التقاليد وعلى هذا العرف ويثب وثبة أخيرة للوصول الى الله .

وفى كلتا الحالتين تكون التجربة وحدها - هى العامل الاساسى والدافع الاول للخروج من مجال الى آخر - وقد يمر الانسان بهذه التجارب ولكنه لا يجد من نفسه القدرة على الوثوب ، وتقلعه ارادته الواهنة عن محاولة الخلاص مما هو فيه .

وكيركجورد نفسه كان مترددا طوال حياته بين هذه المجالات الثلاثة . فلم يحى حياة حسية خالصة ، وانما كان يتطلع دائما الى الدين معتقدا أن فى الايمان خلاصه ، كما خطر له أن يحيا فى المجال الثانى من هذه المجالات التى أبدع وصفها وأمعن فى تحليلها حينما تقدم لمخطبة « ريجينا » ولكنه لم يفلح ففسخ خطبته .

والواقع أن شخصية «كيركجورد» كانت شخصية مزدوجة فهو شخصية جمالية دينية من بداية الأمر الى نهايته ، وقد كان عليه أن يختار بين حياة حسية خالصة او دينية خالصة ، ولكنه عاش الاثنى معادون أن يفلح فى اختيار احدهما اختيارا كاملا فوضّع احدى قدميه فى الحياة الحسية والاخرى فى الحياة الدينية دون أن يتمكن من القيام بتلك الواجبة الوجودية التى وصفها ، واكتفى بأن يكون « شاعر المسيحية » على حد تعبيره .

وقد وفق صديقه « راسموس نلسن » توفيقا كبيرا حينما وصفه بقوله :

« لم يكن كيركجورد شابا يتقدم عمره مع تقدم السنين ، ولم يكن طبيعة مرحة أصبحت فيما بعد طبيعة جدية ، ولم يكن حسيا انقلب الى الدين .. كلا .. لقد كان أصلا كل ما صار اليه فى ازدهار غريب ، فهو كهل فى صباه ، جاد فى دعاياته ، مرح فى آله لئى فى قسوته ، كئيب فى مرارته . فكيركجورد من هذه الناحية طبيعة لم يسبق لها مثيل » .

واذا لم يستطع « كيركجورد » أن يصبح هو نفسه مسيحيا بالمعنى الذى أراده فقد كانت فلسفته نداء الى الآخرين ليقوموا بما لم يستطع هو القيام به ، وكانت فلسفته أيضا اكتشافا متصلا لنفسه ، وتعمقا دائبيا لوجوده الخاص ، وفلسفته هى الطريق الذى اختاره لنفسه وبصورة منظمة لكى يصبح الفرد الذى يريده ، وكان يقول فى يومياته : « ان الذى

جميل من حياتي اكتشافا متصلا هو انني لم اكن مرغما من الناحية الزمنية على القيام بعمل ما ، وانما كان على دائما وفي كل لحظة أن أختار ، وأن أقرر السبيل الذي يجب على أن أسلكه » .

وكان يقول أيضا هذه الكلمة التي يمكن أن نلخص فلسفته كلها :

« الحقيقة هي الحياة التي تعبر عنها ، انها الحياة أثناء الفعل » .

ومن الواضح أن هذه الفلسفة كانت على طرفي نقيض مع فلسفة « هيغل » السائدة في ذلك العصر ، فالحقيقة عند هيغل موضوعية صرفة بينما هي عند كيركجورد ذاتية صرفة - ولهذا بحسن بنا أن نعرض لموقف كيركجورد من هيغل .

فلسفة كيركجورد تبدأ من نقد هيغل ، ولم يلبث هسنا النقد أن اتسع حتى شمل التفكير العقلي كله سواء أكان دينيا أم فلسفيا ، بل لقد شمل السلوك المعقول نفسه .

ويشرع كيركجورد في نقصد « المذهب الفلسفي » - أيا كان - من البداية أي قبل أن يقرأ هذا المذهب نفسه فامامنا الآن مذهب كامل يؤلف نسقا واحدا متلاحم الأجزاء ، متماسك الموضوعات بحيث تسلم الفكرة الى غيرها ، وهكذا الى نهايته ، كيف ندخل هذا المذهب ؟ ومن أي مكان نلججه ؟ اننا لا نستطيع أن نفعل ذلك دون تصميم حر عال سابق على كل مذهب ، فالذهب إذن لا يمكن أن يبدأ الا بفعل واختيار لا ضرورة فيها ولا منطق لهما .

والمسألة الثانية هي مسألة المنهج ، والمنهج الذي اشتهر به «هيغل» هو الدبالكتيك ، ومعناه أن ينتقل الإنسان من الموضوع الى نقيضه ثم أن يرتفع فوق الموضوع ونقيضه بما يسميه مركب الموضوع ، وهيغل يدعى أنه بهذا المنهج يستطيع أن يوفق بين كل شيء ، وأن يرتفع فوق الاضداد الظاهرة بتركيب أعلى منها ، وبذلك يثبت أن الروح المطلقة ، أو الله يتضمن كل شيء .

وينتقد كيركجورد هذا المنهج بقوله : ان محاولة توحيد كل شيء والتوفيق بين الأضداد والأفكار المتناقضة يقضي على هذه الأفكار . ويبددها ويحيلها الفاظا جوفاء لا معنى لها بحيث لا نعود نفكر في شيء ذي قيمة ، وإذا كان كل شيء صحيحا الى حد ما ، أصبح كل شيء غير صحيح الى حد ما أيضا ، وذلك لأن الحقيقة لا تقبل التجزئة أو التدرج .

والمسألة الثالثة هي أننا اذا استطعنا أن نؤلف مذهباً من الأفكار المنطقية فما هي القيمة الحقيقية التي تعود علينا من تأليف هذا المذهب ؟ لا شيء مطلقاً لأن الوجود الحقيقي هو الوجود الذي يفصل بين الأشياء ، أي الذي يجعل كل شيء قائماً بذاته مختلفاً عن غيره متميزاً عن بقية الأشياء . . . والمذهب ما هو الا تركيب للتصورات بعضها الى البعض الآخر . وبهذا يختلف عن الواقع اختلافاً حاداً لأن الواقع يتألف من أفراد لهم وجود حقيقي ، ولكل من هؤلاء الافراد وجوده الخاص به .

وبذلك يقضى المذهب على الواقع الذى يحاول أن يفهمه ، فليس من الممكن إذن قيام مذهب متماسك متصل عن الوجود المنفصل بطبيعته وجوهره ويتساءل كيركجورد عن معنى الفكر المجرد . ويجيب على هذا السؤال بأن المعنى كامن فى كلمة « مجرد » نفسها ، إذ أن تجريد الأشياء يكون من فرديتها ومن صفاتها المميزة ، وبالتالي من وجودها ، وبذلك يكون موضوع الفكر المجرد ماهيات أو امكانيات ، ولا يكون أشياء حقيقة لها وجود واقعى .

ويلخص كيركجورد هذا الرأى فى العبارة التالية : « هناك صراع قائم حتى الموت بين الفكر والوجود ، أو فى هذه الكلمة التى يضعها مقابل كلمة ديكاوت المشهورة : أنا أفكر إذن فأنا غير موجود » .

ومن ناحية أخرى تحاول المذاهب الفلسفية تفسير الواقع تفسيراً معقولاً ، أى تحاول إخضاع الواقع للمنطق ، وهذا محال لأن المنطق « لا زمانى » بمعنى أنه يضع نتائجه من وجهة نظر الأبدية كما يقول « أسبنوزا » ، بينما الواقع « زمانى » متحرك وفضلاً عن ذلك فإن المنطق خاضع للضرورة وعمله قاصر على اثبات ضرورة النتائج المستنبطة من القدمات - أما الافراد الموجودون وجوداً حقيقياً فوجودهم عابر وليس ضرورياً .

وأدعى من هذا كله أن الفلسفة تبحث عن الحقيقة بصورة موضوعية أى أنها: تجرد الفكر من فرديته بحيث تجعله يهتم بكل شيء إلا نفسه .

وإذا حاول العقل أو المنطق أن يتدخل فى الدين كان ذلك بمثابة محاولة للقضاء عليه ، وفى هذا يقول كيركجورد : « إن أول من أقدم على الدفاع عن المسيحية هو فى الواقع يهوداً آخر ، فهو يخون الدين عن طريق قبله » .

فالدين علاقة عينية مباشرة بين المؤمن وربه ، والإيمان حركة عاطفية ، وتوتر فى كيان المؤمن كله ، لأنه يبحث عن السعادة والخلاص الأبديين - بل يذهب « كيركجورد » الى أبعد من ذلك فيقول : « ليس المهم هو ما نؤمن به وإنما المهم هو الكيفية التى نؤمن بها ، وأن نريد موضوع إيماننا بصورة لا نهائية » .

وهكذا نجد أن كيركجورد قد وصف الطريق الصحيح للإيمان ومهد السبيل لظهور فلسفات وجودية تتخذ من الفرد ومصيره وعلاقته بالآخرين موضوعاً لها ، فهو من هذه الناحية يعسد أول رائد للفلسفة الوجودية المعاصرة ولكنه فى الوقت نفسه نتيجة لهذه الفلسفة : فهنا تأثير متبادل وسببية مزدوجة ، بمعنى أن الأفكار الرئيسية فى فلسفة كيركجورد - وهى فلسفة ينقصها التنظيم والتحليل والدقة رغم ما فيها من عبق - هذه الأفكار لم تتخذ مدلولها الكامل الا على أيدي فلاسفة من أمثال هيدجر ويسبرز . فلولا هذين الفيلسوفين لظل الفكر الكيركجوردى على حاله من الغموض والاضطراب . وهذا القول يمكن أن ينطبق أيضاً - وفى صورة أشد وضوحاً - على الأفكار الوجودية العميقة التى انبثت فى تضاعف فلسفة نيتشه ، حتى أصبحت أصلاً من أصول الفلسفة الوجودية الملحدة كما سنرى ذلك فى الفصل التالى .

فہرستہ

(۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)

مات « كيركجورد » ولما يزل « نيتشة » صبيبا في المدرسة ، ومع ذلك فإن « نيتشة » كان اسبق في تأثيره على الفكر الفلسفى من « كيركجورد » فقد كان لايد من أن يترجم « كيركجورد » الذى ألف كتبه بالدمركية الى اللغات الحية الثلاث : الألمانية والفرنسية والانجليزية قبل أن تترك أفكاره آثارا واضحة في الفلسفة المعاصرة - والواقع أن « كيركجورد » لبث مجهولا منسيا حتى ترجم أولا الى الألمانية ثم الى الفرنسية ، وبدأ تأثيره ينتشر فى بطه شديد حتى استطاع أن يكون منبعا لتيسار جديدا واضح الملامح فى تاريخ الفكر الانسانى المعاصر .

لم يتح اذن لنيتشة أن يتعرف على هذه العبقرية التى تشابهه فى كثير من القسمات مع عبقريته ، بل لا نعدو الحق اذا قلنا ان الأفكار الرئيسية التى دارت فى رأس كل منهما واحدة ، حتى الأسلوب الذى يمتاز بالسخرية اللاذعة ، والشاعرية الحارة يتفق بينهما فى كثير من الأحيان .

اختلاف واحد قد يخذع الناظر لأول وهلة وهو أن « كيركجورد » كان مسيحيا متدينا ، بينما كان « نيتشة » ملحدا الحادا شديدا . والواقع الذى لاشك فيه أن « نيتشة » كان مفكرا دينيا بطبيعته ، وأن « الله » - رغم اصرار نيتشة على إنكاره - يؤلف المحور الرئيسى الذى دارت حوله فلسفة « نيتشة » كلها . والعجيب أن كلا الفيلسوفين يحمل على الكنيسة المسيحية حملة شعواء وعلى الرغم من الحاد « نيتشة » فقد كان فى حياته مثلا أعلى للرجل المسيحي . واننا لنجد فى خطاب له الى صديقه بيتر جاست Peter Gass (٢١ يوليو سنة ١٨٨١) هذه الفقرة التى تدل على مدى شعوره هو نفسه بهذه الحقيقة : « لقد خطر لى أن مناقشتى المتصلة الملحة للمسيحية فى كتابى ذاك (ويعنى به نيتشة كتابه « الفجر ») قد تبدو لك أمرا غريبا بل شاقا . . ومع ذلك فانها أى المسيحية أفضل عناصر الحياة المثالية التى عرفتتها حقاً . ولقد تتبعتها منذ حدثتى فى جميع أنحاءنا ، وأعتقد أننى لم أصرف عنها قلبى طيلة حياتى . وقصارى القول أننى منحدر من سلالة تتألف كلها من رجال الكنيسة المسيحيين . فاغفر لى ضيق الاتفاق هذا » . .

ولا نجانب الصواب أيضا حينما نقول ان مصادر فلسفة « نيتشة » هى فى أغلبها مصادر فلسفة « كيركجورد » ، فإن المصدر الأول لكلا الفيلسوفين هو حياة كل منهما ، المصدر الأول لفلسفة « كيركجورد » هو « كيركجورد » نفسه ، والمصدر الأول لفلسفة « نيتشة » هو « نيتشة » نفسه . كلاهما جعل من حياته أساسا لفلسفته . والمصدر الثانى هو « هيجل » فقد رأينا فيما سبق كيف احدثت فلسفة « هيجل » ردا عنيفا فى نفس « كيركجورد » . أما بالنسبة « لنيتشة » فقد تلقى هذا الأثر عن طريق استاذة «شوينهور» وكانها يعلم أن فلسفة «شوينهور» كانت هى الأخرى ردا عنيفا على « هيجل » وهجوم متصلا على فلسفته .

وعلى الرغم من هذا كله فإن « شوبنهاور » لم يهاجم فكرة المذهب فى ذاتها ، وإنما هاجم مذهب « هيجل » وحده ، وألف هو نفسه مذهباً فى الفلسفة مما يختلف كل الاختلاف عن هجوم « كيركجورد » على « هيجل » ، فإن « كيركجورد » يهاجم فى « هيجل » فكرة المذهب العقلى هجوماً اتسع فيما بعد ، فشمّل العقل نفسه .

ومهما يكن من أمر فإننا لا نستطيع أن ننكر أثر « شوبنهاور » فى التمهيد للفلسفات الوجودية ، وخاصة فى ظهور فلسفة « نيتشة » فبرغم اختلاف شوبنهاور اختلافاً واضحاً عن تلميذه نيتشة ، فإنهما يشتركان فى شيء واحد ، وهو أن فلسفة كل منهما « عينية » *concrete* بمعنى أنها ترتبط بالواقع قبل كل شيء ، وتجعل من الوجود الإنسانى والحياة الإنسانية موضوعاً أساسياً للفلسفة . « نيتشة » يدعو إلى ارادة القوة التى تقضى بالإنسان إلى توكيد ذاته والتشبث بالحياة ، على عكس « شوبنهاور » الذى يدعو إلى القضاء على الفردية والشخصية قضاءً مبرماً . إذ يعتقد « شوبنهاور » أن هناك ارادة عامة واحدة منبئة فى الأشياء جميعاً ، وأن هذه الارادة عمياء تلقائية لا معقولة ، ومن ثم فهو لا تهدف إلى شيء ولا تشبع أبداً . فإذا انساق الإنسان لارادته هذه العمياء النهمة التى لاترتوى كان ذلك مصدراً لآلام نهائية ، وعذابات لا تنقطع ، وللقضاء على هذه الآلام والعذابات كان لابد من القضاء على مصدرها وهو « الارادة » . يجب إذن أن يقتل الفرد كل ارادة فى نفسه ، إذا أراد حياة خالية من الألم ومعنى ذلك أن يقضى على فرديته وشخصيته وهى موطن هذه الارادة ، وأن يلجأ إلى حياة الزهد والقداسة حتى يصل إلى حياة « النرقانا » التى يدعو إليها حكماء الهند ، وهى حالة من حالات المدم الخالص .

شتان إذن بين فلسفة تدعو إلى العزوف عن الأرض ، وفلسفة تدعو إلى الالتصاق بهذه الأرض ، وانتزاع كل ما فيها من خير ومتاع .

وما أبعد الشقة بين فلسفة تدعو إلى توكيد الذات إلى أقصى درجة ممكنة ، وأخرى تدعو إلى انكار الذات ورغائبها إنكاراً تاماً مطلقاً .

ومع ذلك لا نعلم أن نجد بين المفكرين الوجوديين من صور الحياة يمثل هذه الصورة القائمة التى صورها « شوبنهاور » ، وفيهم من نظر إلى الحياة كلها وإلى الارادة الإنسانية على أنها عبث لا طائل وراءه ، وتفاهة لا غناء فيها كالبير كامو مثلاً .

وإذا اتضح لنا اتفاق « نيتشة » و « كيركجورد » فى مصدر الافكار التى نادى بها كل منهما فإن اتفاقهما فى هذه الافكار نفسها يبدو أمراً طبيعياً لا غبار عليه ، ولكنه يبعث فى الوقت نفسه على دهشة أصيلة لاتفاق عبقريتين هذا الاتفاق العجيب بحيث يصبح كل منهما رائداً للفكر الوجودى ، وأن يترك كل منهما أثراً قوياً فى الوجوديات التى ظهرت بعدهما .

ولعل أهم ما يشترك فيه « نيتشة » و « كيركجورد » هو أن فلسفة كل منهما كانت اكتشافاً داخلياً متصلاً لذاتهما ، لهذا كانت أفكارهما انعكاساً تاماً لحياة كل منهما ، وهذا أهم ما يميز الفكر الوجودى عن غيره

من المفكرين وقد استطاع « نيتشة » أن يحقق هذه الميزة الى أعلى درجة ممكنة فكان يقول كما قال « كيركجورد » من قبله : « لقد سطرت كتبى بدمائى » .

وفلسفة « نيتشة » تثبت فى حرارة وإيمان أن الفكر والحياة متلازمان متضايقان بحيث لا وجود للواحد دون الآخر ، فلا قيمة لفكر ان لم يضرب بجذوره فى أرض الحياة ، كما لا معنى للحياة ان لم يعمل فيها الانسان ففكره حتى يتضح معناها .

وكما كانت مؤلفات « كيركجورد » صدى للمراحل والأزمات والمحن التى تصابقت على تاريخه ، فكذلك كانت فلسفة « نيتشة » تعبرا صادقا عن حياته ، وترجمة أمينة لمأساته الذاتية ، وقد أصبحت هذه الحقيقة الأولية البسيطة - وهى ارتباط الفلسفة بتاريخ المفكر الذاتى - ضرورة لازمة لكل تفكير وجودى صحيح ، ولم تعد للفلسفة قيمة عندهما الا اذا ارتبطت بهذه الفلسفة حياة المفكر بأسرها بحيث يتقبل كل ما تجره عليه أفكاره من مخاطر قد تصل الى حد الاستشهاد .

وكان « نيتشة » يتحبنى المناسبات فى مؤلفاته العديدة ليسخر من « المفكر الخالص » أو « المفكر المجرد » الذى يدعى منذ البداية أنه يمتأى عن مقتضيات الوجود الفردى ، والمجال التاريخى . وكان نيتشة يسمي هذا المفكر بالرجل النظرى *homme théorique* الذى يفقر الواقع بدلا من أن يزيد من ثرائه وغناه .

وقد ردد الفلاسفة الوجوديون جميعا هذه النغمة ، فأصبحت الفلسفة عندهم قائمة على التجربة الذاتية قبل كل شيء . حتى هؤلاء الذين حاولوا اقامة علم الوجود *Ontologie* مثل « هيدجر » و « سارتر » قد اعترفوا بأن التجربة الذاتية كانت دائما أساسا لهذه المحاولات .

وقد بلغ « نيتشة » بهذه المحاولة الى اقصى غاياتها ، فلم يدع مجالا للاعتقاد بأنه يهدف الى الموضوعية فى أية فكرة من أفكاره ، وإنما اعترف بالمتناقضات والمفارقات التى زخر بها تاريخه .

وكان نيتشة يعتقد أن التماسك المذهبي ، والترابط المنطقي وهم وعبت فى وقت واحد ، فالحياة بما فيها من تغير دائم ، وتحول غير منقطع من الشيء الى تقيضه ، مثل هذه الحياة لا يحق لنا حينما نحاول فهمها ان نفرض عليها شيئا ليس فيها ، بل لا يحق لنا مطلقا أن نفرض عليها وجهة نظر واحدة لا تقبل التعديل أو التبديل ، ولا يمكن أن ينفذ ما يتحلى به الواقع من غنى وثراء مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء ، فإن الواقع يستغرق هذه المذاهب جميعا ويستوعبها ويستهلكها طالبا المزيد من التفسير والتعليل والتحليل .

ويستتبع هذا القول الدعوة الى نظرية جديدة عن الحقيقة ، فبعد ان كانت هذه الحقيقة تحلق فيما وراء الطبيعة ، وتحوم فى سماء المنطق الجاف المجرد ، هبطت الى المجالين النفسى والاخلاقي ، فأصبحت نفسية اخلاقية بعد أن كانت ميتافيزيقية منطقية ، بمعنى أنها تستمد صدقها من الذات

الانسانية ، وتهدف الى وضع قيم جديدة للحياة الاخلاقية ، أو هي بمعنى آخر تعبير ذاتي عن شخصية انسانية معينة. استوتقت حظها من بجارب الحياة وولت هذه التجربة حقها من التحليل والتشريح .

وقد أدرك ، « نيتشة » أن في هذا التصور الجديد للحقيقة انقلابا للقيم جميعا ، فقد أصبحت الحقيقة « انسانية » بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، كما صار التاريخ أيضا « انسانيا » بل أهم من هذا كله صار الانسان نفسه « انسانيا » .

أما الأخلاق فقد أصبحت تطورا تاريخيا لا نهاية له ، وإذا كانت هذه الأخلاق تهدف حقا الى خلق « الانسان الأعلى » (السوبرمان) فإن من الحق أيضا أن أهم صفات « الانسنان الأعلى » هي أنه يعلو على نفسه دائما ، ويتجاوز ذاته ويسمو عليها ، بحيث لا وجود لحد معين يقف عنده في تطوره الروحي . الانسان الأعلى عند « نيتشة » مستقبل لا يمكن بلوغه ، أو الوقوف عنده وإنما هو وتوب دائم ، ورغبة أكيدة في السير قدما الى الأمام .

ويضع « نيتشة » في مقابل أخلاق العبيد أخلاق الانسان الأعلى ، وهي أخلاق كلها حرية وخلق جديد للقيم الأخلاقية .

وفكرة خلق القيم الجديدة موجودة في جميع الفلسفات الوجودية ، وكل من هذه الفلسفات تحاول ابتكار قيم أخلاقية جديدة ، إذ أن كل وجودية تعبر عن شخصية صاحبها الذي يخطط لنفسه سبيلا جديدا في الحياة له قيمة الخاصة ، بل انها تخلق فلسفة جديدة لمعنى القيمة وهكذا أصبحت مشكلة « القيم » من المشاكل الرئيسية في كل فلسفة وجودية .

والواقع أن « نيتشة » لم يضح أخلاقا إيجابية جديدة ومع ذلك استطاع أن نستخلص عنصرا إيجابيا واحدا وسط هذا الخليط العجيب من الأفكار ، وهو أن الحقيقة الأخلاقية الأولى تكمن في علو الذات علوا مستمرا على نفسها .

ومن الطبيعي أن يكون القلق من المشاعر الملازمة لهذه العملية - عملية علو الذات على نفسها . و « نيتشة » يشبه ها هنا « كيركجورد » أشد الشبه وكلامها كان بطلا من أبطال القلق ، غير أن القلق يتخذ عند « نيتشة » معنى خاصا هو ما يسميه بالشعور بما في « الوجود الفردي من مفارقة » ومعنى هذه المفارقة أن القوى الحقيقية التي تتحكم في الفرد والتي تؤلف أساس فرديته هي القوى البيولوجية أو بمعنى آخر « الغرائز » ، وهذه القوى أو الغرائز لا فردية في حد ذاتها بمعنى أنها نتيجة للوراثة والجنس الخ . فكأنما القوى اللافردية هي التي تتحكم في الفردية ، وهذا ما يعنيه « بالمفارقة » . والفرد يريد تأكيد فرديته دائما ، ومن ثم فانه يشعر بالتوتر والصراع والتمزق داخل نفسه ، ويرمز « نيتشة » للقطبين اللذين يتصارعان في نفس الانسان « بديونيسيوس » و « أبولون » . فديونيسيوس يمثل في الانسان القوى التي تميل به الى المشاركة في شيء أكثر منه اتساعا وأشد عمقا ، أما « أبولون » فيمثل الحياة الفردية وانعكاس الذات على نفسها .

- وهكذا نستطيع أن نلخص النقط الرئيسية التي التقت فيها فلسفة كيركجورد « وفلسفة نيتشة فجعلت منهما رائدين للفكر الوجودي وهي :
- ١ - ايثار الذاتية على الموضوعية في البحث عن الحقيقة بحيث تصبح الذاتية هي القيمة العليا في كل بحث فلسفي .
 - ٢ - تنفيذ كل فلسفة منطقية مجردة غريبة على الحياة وبعيدة عنها .
 - ٣ - الاعتقاد بأن الفرد هو الذي يخلق ماهيته وطبيعته عن طريق حريته واختياره أو بمعنى آخر أن الوجود سابق على الماهية .
 - ٤ - لا تقوم الحياة الاخلاقية الا حينما يعلو الفرد على نفسه باستمرار ويتجاوز ذاته يتجاوزا متصلا .
 - ٥ - الانسان في هذه العملية من العلو يتجاوز الذات لا بد له من المخاطرة والارتباط ولا بد ان يشعر أيضا بالقلق واليأس والتوتر والتمزق .
- وهذه النقط ستتخذ صورة واضحة منظمة على ايدي الفلاسفة الوجوديين الذين ستعرض لأفكارهم في الفصول التالية .

مارتن ھيڊجر

(١٨٨٩)

وفلسفة « هيدجر » (١) في منتصف الطريق بين « نيتشه » ،
« كيركجورد » فهو يحيا في عالم « نيتشه » بمشاعر « كيركجورد » وفي
عالم « كيركجورد » بمشاعر « نيتشه » كما يقول جان فال .

ويتفق « هيدجر » مع الفيلسوفين السابقين في أن تجربته الأساسية
هي الحياة هي العلق ، وقد رأينا كيف أمام كل من « نيتشه » و « كيركجورد »
فلسفة ذاتية صرفة على هذه التجربة - أما « هيدجر » فلا يقيم فلسفه
ذاتية مثلها ، وإنما يحاول أن يقيم « علما للوجود » *Ontologie* بمعنى أنه
لا يتخذ وجوده الذاتي موضوعا للفلسفة ، وإنما يتخذ منه أساسا لعلم يمكن
أن ينطبق على الأفراد جميعا . ويريد « هيدجر » أن يستخلص من تجربته
تلك الذاتية العائبة على القلق الشروط العامة والسمات المشتركة لكل
وجود فردي أيا كان .

فهو لا يكتفى إذن بوصف تجربته الذاتية كما فعل « كيركجورد »
أو « نيتشه » وإنما يريد أن يعمد وأن يضع علما لا مدخل فيه
للآراء الفردية والأفكار الشخصية ، فهو يعود الى فكرة المذهب التي رأينا
كيف حاجها « كيركجورد » - هجومنا عنيفا ، فيضع مذهبها في الوجود ،
مذهبها فيه كل ما نناه « كيركجورد » على « هيجل » من التنظيم والتسلسل
المنطقي ، كل ما هنالك من اختلاف بين « هيدجر » ، « هيجل » أن هيدجر
يقيم فلسفته على أساس تجربة ذاتية صرفة يجعل للقلق فيها المحل الأول ،

(١) ليس هي حيساسة « هيدجر » ما يفري بالتحليل فقد ولد سنة
١٨٨٩ من أسرة المانية وأخذ يعد نفسه للتدريس بالجامعة ، فعين أستاذا
للفلسفة في جامعة « فرايبورج » وظل يتدرج في السلك الجامعي حتى عين
سنة ١٩٢٨ مديرا للجامعة خلفا للفيلسوف الألماني « ادوموند هسرل »
واعترزل التدريس في الجامعة بعد أن وجهت اليه تهمة التعاون من النازية .

ويمكن أن نقسم الكتب التي ألفها هيدجر الى مجموعات ثلاث : الكتب
ذات الصيغة الجامعية مثل البحث الذي كتبه عن « الحكم » والرسالة التي
قدمها الى الجامعة عن « دنس سكوت » وتضمن المجموعة الثانية كتابه
الرئيسي : « الوجود والزمان » (سنة ١٩٢٧) ولم تظهر منه حتى الآن غير
المقدمة والجزء الأول ويبدو ان الجزء الثاني لن يظهر على الإطلاق كما
يمكن أن نستخلص ذلك من فلسفته . وتحتوى المجموعة الثالثة على
الكتب الملحقة أو الثانوية مثل كتاب « كانت ومشكلة الميتافيزيقا »
(سنة ١٩٢٨) ، « ماهية الاساس » ، « ما الميتافيزيقيا ؟ »
(سنة ١٩٣٠) . وكتاب « ما الحقيقة ؟ » (سنة ١٩٤٥)

وتتمسك هذه الكتب عامة بالتعقيد وإيراد المصطلحات الجديدة التي
يصعب نقلها الى أية لغة أخرى ، ولذلك فان تبسيط أفكار هذا الفيلسوف
 مهمة شاقة ، بل تكاد تكون متعذرة .

بينما لا يفعل « هيجل » ذلك وانمسا يقيم فلسفته على تصور عقل صرف لا مجال فيه للتجربة الشخصية .

فلسفة « هيدجر » ليست فلسفة فرد بعينه ولكنها فلسفة كل فرد . وهي وصف للوجود الانساني عامة ، أو هي قراءة للوجود فهي تقنع بما ترى وتشعر وتحس وهي لذلك لا تصادف أية مشكلات في طريقها ، وانما تمضي في وصف ما تراه وقراءته وليس ذلك بالعمل الهين .

و « هيدجر » يختلف ها هنا عن « يسبرز » الذي يريد أن يعرف ما هو وجود « الأنا » Le moi بينما يريد « هيدجر » أن يعرف ما هو الوجود عامة .

ويجب ألا نخلط بين المنهج الذي يتبعه هيدجر- وبين الاستبطان النفسي فإن هذا المنهج الأخير يريد أن يصل الى كنه الحياة النفسية ويرمي الى وصف تيار الشعور في مضمونه ، وفي الأفعال التي تنتج عنه ، وفي الميول الشعورية التي تتحكم في سلوك الانسان ، ولكنه لا يهتم مطلقا بوجود الانسان نفسه أو بعبارة أخرى هذه المناهج النفسية تهتم بالظواهر النفسية لا بظاهرة الوجود التي تكمن تحتها ، بينما موضوع علم الوجود هو هذه الظاهرة الأولى التي تكمن وراء هذه الظواهر النفسية .

ومهما يكن من أمر فإن الفكر الوجودي يدخل على يد « هيدجر » في طور جديد من أطواره « هو طور » المذهب وليس من شك أن « هرل » قد ساهم في هذا الطور الجديد بتصويب كبير بفلسفته الظاهرية .

ولنا أن نتساءل : اذا كان « هيدجر » يريد البحث في الوجود عامة فلماذا يبدأ بالوجود الانساني للدراسة هذا الوجود ؟ والواقع أن السؤال يتضمن الإجابة لأن « الانسان » هو الذي يضع هذا السؤال ، ولأنه الكائن الوحيد الذي يضع وجوده موضع السؤال .

وقد قلنا من قبل أن القلق Langolasse هو التجربة العميقة التي نرى الطريق أمام « هيدجر » للكشف على طبيعة الوجود . فما معنى القلق ؟ وكيف يمكن أن يكون سبيلا الى المعرفة .

يجب أولا قبل تحديد معنى القلق أن نميز بينه وبين شعور أخسر كثيرا ما يختلط به حتى ليصعب علينا أن نفرق الواحد عن الآخر وهو الشعور بالوقوف ، فنحن عندما نخاف نستطيع دائما أن نحدد موضوع خوفنا ، فهناك دائما خطر يتهددنا في صورة أو في أخرى ، أما القلق الذي يعنيه « هيدجر » فليس له موضوع محدد ، ونحن اذا سألنا عادة شخصاً نتأبه هذه الحالة أجاب بأنه لا يدري سبباً أو غلة لهذا القلق الذي يعتريه .

ولم يفتن الفلاسفة القدماء الى ما في هذه العاطفة من إبهام وعسدم تحديد فالفديس « أغسطس » و « لوتر » بريطان بين القلق والخطيئة ، فنحن نقلق حينما نرتكب خطيئة ما ، ولكن هذا الشعور بالقلق يختفي حالما نطمئن الى عفو الله وغفرانه ، فالقلق حالة عابرة عارضة سرعان ما تزول بزوال سببها وهو هنا الخطيئة ، بيد أن « كيركجورد » استطاع أن يقطع شوطاً بعيداً في تحليل القلق « وهيدجر » يعترف للفيلسوف الدنمركي

بهذا الفضل ولكنه يقول ان تحليل « كيركجورد » للقلق لم يتجاوز به المجال النفسى الى المجال الوجودى وهذا ما فعله « هيدجر » .

والواقع أن القلق عند « هيدجر » لا يكشف عن الوجود بقدر ما يكشف عن العدم ، أو ان شئنا الدقة : ان القلق يكشف لنا عن الوجود لأنه يتيح لنا أن نعرف معنى العدم . ونحن في القلق نرى هوة العدم وقد فغرت فاهها لابتلاع وجودنا كله ، ونشعر أن الأشياء جميعا تنزلق ونفر من ايدينا وكأنما ينسكب الوجود في ثفرة غير منظورة .

ويحاول « هيدجر » محاولات يائسة لتعريف العدم ووصفه ولكنه ينجح على كل حال في أن يضفى على العدم طابعا ايجابيا بعد أن كان سلبيا صرفا في جميع الفلسفات السابقة التى جعلت من العدم سلبا للوجود فحسب . وهذا الطابع الايجابى للعدم مصدره الفعل أو الدور الذى يقوم به العدم للكشف عن طبيعة الوجود عن طريق ذلك الشعور العميق بالقلق الوجودى ، فالعدم يقوم باعدام الوجود ومن ثم فهو فعل ايجابى .

ولكن متى يشعر الانسان بالقلق ؟ وهل يشعر به الناس جميعا سواه ؟ وكيف يمكن أن يكشف القلق عن الوجود ؟

يعتقد « هيدجر » أن الانسان يمكن أن يحيا وجوده على صورتين مختلفتين : فهو إما أن يحيا وجودا مبتذلا تافها لا قلق فيه ، أو أن يحيا وجودا أصيلا مفعما بالقلق ، وجسودا يستطيع فيه أن يؤكد ذاته ، وأن يصبح نفسه .

ونحن نبقى عادة في مجال الوجود المتبدل الزائف تحت تأثير الكسل وضغط التقاليد والنظم الاجتماعية ، وفي هذه الحالة يظل «القلق» متواريا أو كامنا وراء ظواهر الهم novel أو الانشغال على مستقبلنا وأطفالنا وحياتنا اليومية العسادية ، وهذا الهم أو الانشغال يصرفنا عن الشعور بالقلق الوجودى الذى وصفناه وبنأى بنا عن حقيقة أنفسنا ، فلا نتصل بها اتصالا حقيقيا ، وإنما نظل عبيدا للحياة اليومية التافهة «حياة الناس» أو حياة أى فرد من الأفراد دون تمييز بحيث يمكن أن يحل محلنا أى شخص آخر ، أو أن نحل نحن محل أى شخص آخر ، فلا شعور هناك بوجودنا الخاص أو فرديتنا المتميزة وإنما نحن مجرد آلات اجتماعية أى أن الواحد منا ليس أكثر من موظف أو عامل أو تاجر ... الخ ... والانسان فى هذه الحالة خاضع لقوة غير محددة توجه سلوكه فى الحياة ، وكلمة السلوك ها هنا تؤخذ بأوسع معانيها فلا تقتصر على الحركات والأفعال بل تشمل المشاعر والأفكار أيضا .

وبعض « هيدجر » فى تحليل هذا الوجود المتبدل تحليلا رائعا ربما كان بحق أجمل أجزاء فلسفته كلها وأصدقها ، ولعل أبرز خصائص هذا الوجود ومميزاته هو غلبة « الثرثرة » أو « الدردشة » - كما نقول باللغة العامية - بحيث تصبح كلمة « يقولون » أو « يقول الناس » هي المرجع الآخر للحقيقة ومعيارا لكل دقة وعمق ، فالكلمة يعرف كل شيء ويتحدث عن كل شيء وعن كل ما قد يحدث وما يجب أن يفعل الناس ، وتصبح القدرة على الكلام مقياسا لمعرفة المرء بالأشياء بينما هو فى الواقع لا يتحدث

عن شيء ولا يعرف شيئاً ، وحينما يتمكن حب « المردشة » في الانسان يقطع كل صلة بينه وبين الوجود الحقيقي الاصيل . وتفرض هذه « الثثرة » الى سمة أخرى من سمات الوجود المبثقل هي « الفضول الزائف » وبهذا الفضول يتغمس الناس في الحوادث اليومية ، ويبحثون عن كل جديد من الأشياء لا رغبة في معرفتها ، وانما سقوا الى رؤيتها فحسب ، والدافع الأول لهذا الفضول التسلية والهروب من الذات والاستغراق أو بمعنى أصح ، الضياع في الأشياء ولذلك كان هذا الفضول يتسم بالخفة والعطش والنزق ، وينتهي الامر بالرجل الفضولي أن يعتقد انه يحيا حياة هامة أصيلة متجددة ، لانه ينتقل من حالة الى حالة أخرى ، ومن حادث الى حادث غير وعلم جرا دون توقف وهذا بالطبع أشنع أنواع الفضول لانه يحجب عنا طبيعتنا الاصيلية الى الابد .

وهذا يسلمنا الى الصصفة الثالثة من صفات الوجود المبثقل وهي « الابهام » أو « الخلط » ومعنى هذه الصفة أننا نصل من الابتذال الى درجة لا نستطيع معها التمييز بين الحياة الاصيلية والحياة المبثذلة .

هذه الصفات الثلاث هي ما يسميها « هيدجر » بالسقوط Verfallen وليس معنى هذا السقوط أننا نسقط الى حالة أدنى أو من حابة أولية طاهرة الى حالة أقل طهارة ، فان « هيدجر » لا يعترف بالخطيئة الأولى كما يعترف « كيركجورد » لانه لا يعترف بالدين إطلاقاً ، وانما بظل معنيا بالحياة الأرضية وحدها ، وانما السقوط هو تحديد وجودي أو موقف تتخذه الذات حيال نفسها ، أو بمعنى أوضح السقوط هو هروب الانسان من ذاته بوصفها قدرة على أن تكون نفسها ، والسقوط أيضاً فرار من القلق لانه يتهدد وجودنا بأسره ، ويعزلنا أمام أنفسنا بحيث نشعر بهذه العزلة شعوراً حاداً يفتقي معه كل ما يمكن أن يعتمد عليه الانسان في وجوده وتجنم عليه الوحدة ويحس بالغرابة احساساً عميقاً ، وانه ليس في بيته وبين طهرانيه ، ويتناهب شعور بعدم الاستقرار في عالم الحياة اليومية ، وهنساك يجد نفسه مرغماً على اختيار ذاته ، ويعلم أن الوقت قد حان لتحمل المسؤولية الملقاة على كاهله .

وحينما نقرر الصمود أمام هذه المسؤولية نحيا في هذه الحالة وجوداً مختلفاً عن الوجود السابق ، ونخرج عن حالة السقوط التي ألقينا فيها أنفسنا الخاصة وشخصيتنا المتميزة ، ولا يكون ذلك بالطبع الا بشيء من العزم والتصميم والالم .

ونحن حينما نقرر أن نحيا هذا الوجود الاصيل لا يتغير شيء من مضمون العالم ، وانما يتغير الضوء الذي نرى على هذه الناس والعالم ، انه أشبه باكتشاف جديد للعالم الذي نعيش فيه ، وتشعر الذات في هذه الحالة بتسامح مطلق مع الغير لأنها تشعر شعوراً قوياً بأنها لا يمكن أن تكون هذا الغير فلا يمكن أن تلومه على مايقعل ، وتستبدل النزوات القديمة التي كانت تسود علاقتنا بالغير بعلاقة أخرى من الوجود المشترك ، وتنظر حينئذ الى الحياة على انها غرور باطل وعيث لا غناء فيه ، وتصيغ هذه النظرة كل أفعالنا فلا نعود نتأرجح فيما نفعل بين المناسبات والظروف كما يفعل أغلب الناس .

ولا يتبادر الى الذهن أننا وقد بلغنا هذه الحالة من الوجود الاصيل نبقى فيها الى الأبد ، كلا وانما الوجود الاصيل صراع دائم وكفاح مستمر تنحصر فيه الذات على نفسها انتصارا يجب أن يتجدد بلا انقطاع على المطامع والغوايات العديدة التي تزلفها لنا الحياة الزائفة المبتذلة .

وهكذا نجد أن الشعور بالقلق اذا أحسسنا به كما ينبغي ، ولم نحاول الفرار منه ، بل وتحملنا كل ما يحره من نتائج ، نجد أن هذا الشعور يكشف عن وجودنا الخاص ، وعن أننا في هذا العالم نفتقر الى السند والمعين ، وأنه قد قنف بنا في هذه الحياة دون أن ندرى لذلك سببا ، وهذا يسميه الوجوديون « بانتفاء المعنى » L'absurdité أو الوجود بلا ماهية ، ونحن وجود بلا ماهية ولذلك فلا بد لنا من أن نعيش لانفسنا على ماهية ما ابتداء من الوجود ، وهذا هو معنى العبارة المشهورة التي يتفق عليها الوجوديون عامة وهي « أن الوجود سابق على الماهية ، وفي هذه العبارة ثورة على جميع الفلسفات القديمة ابتداء من « أفلاطون » حتى « هيغل » وهي الفلسفات التي ترى أن الماهية سابقة على الوجود ، أي أن الله تصور ماهية الانسان وماهية العالم أولا ثم يأتي وجود الانسان ووجود العالم مطابقا لما تصوره الله من ماهية الانسان والعالم ، كما يتصور التجار متضدة من الخشب ثم يصنعها بعد ذلك .

الانسان اذن في فلسفة « هيدجر » وفي الفلسفات الوجودية عامة صانع لنفسه ، وهذه هي الصفة الاولى من صفات الوجود الاصيل - أي قدرة الانسان على أن يكون ذاته . وهذا ما يسميه « هيدجر » بالذاتية وهذه الذاتية كما رأينا ليست أمرا واقعا un fait وانما الذاتية إمكانية صرفة بمعنى أن الانسان يمكن أن يصبح ذاته ، وقد لا يستطيع ، فالذاتية هدف يراد بلوغه ، وصفة تعمل على اكتسابها ، وقد نياس في هذه المحاولة أو تقهرنا العقبات المختلفة عن بلوغ الهدف المنشود فنحيا حياة مبتذلة كذلك التي وصفناها ، والتي سماها بسكال بحياة التسلية أو اللهو أو العبت ، وهي الحياة التي يحياها الانسان ليئس نفسه ، ويبدد همومه ، ويخفي شقاه عن نفسه وعن الآخرين .

ولا يمكن للذات أن تصبح نفسها الا اذا كانت تتمتع بالحرية ، ولكن هذه الحرية ليست مطلقة اذ يحدها الميلاد من أحد طرفيها ، والموت من الطرف الآخر ، فنحن لم تكن أحرارا حينما ولدنا ، ولسنا أحرارا في اختيار اللحظة التي نموت فيها ، والطريقة التي نموت بها ، ويخلص هيدجر هذه القيود التي تسعى الحرية وهي مكبلة بها بأننا منذ أن نوجد، نوجد في العالم بمعنى أننا نأتي الى هذا العالم وقد اتخذ صورة معينة ، واننا طالما كنا أحياء فلن نستطيع أن نأبى من الظروف التي تحيط بنا : من مكان وزمان ونظم اجتماعية معينة ، والوجود في العالم ليس صفة تنضاف الى الذات أو الى الأنا وانما هو يدخل في تركيب هذه « الأنا » لأننا لا نستطيع أن نفكر الا بالارتباط بمجموعة الأشياء الخارجية التي تحيط بنا . وهذا الارتباط الدائم يجعل من هذه الأشياء عنصرا مكونا للذات نفسها ، لانه يتصف بصفة ألهم أو الانشغال .

وهنا يأتي هيدجر بنظرية جديدة في المعرفة ، فإن معرفتنا بالأشياء

كانت تتسم في نظريات المعرفة القديمة بطابع من التجريد ، والبرود يجعلنا نبدو كمتفرجين على هذا العالم الذى نعيش فيه ، أما هيدجر فىرى أن معرفته بالانسياء تتخذ صفة « انفعالية » هي الهم أو الانشغال ، نحن مسئولون بهذه الاسماء مهمومون بمعرفتها لانها تكون جزءا من حياتنا ، ودخل فى تركيب وجودنا كما رأينا من قبل ، ولذلك فائنا نبدأ بمعرفه الاشياء التى نحتاج اليها فى تحقيق امكانياتنا ، فمعرفتنا بالعالم معرفة عملية وليست نظرية ، والاشياء لا معنى لها الا بوصفها أدوات لتحقيق امكانيات الذات وطالما لم نستخدم الاشياء فى تحقيق هذه الامكانيات بقيت وجودا خاما لا معنى له ، وبعبارة أخرى هذه الادوات ليست شيئا آخر غير الصورة التى أسقطها على ضوء امكانياتى الخاصة .

وإذا كانت الحياة الاجتماعية تفرض علينا شيئا من النظام الا أن الافراد ينشئون داخل هذا النظام الاجتماعى نظاما جديدة وتركيبات مختلفة تتجارب مع الحاجات الفردية .

ويعودا الوجود فى العالم الى تركيب آخر للذات ، فاذا كان الوجود فى العالم أمرا لا مناص منه بالنسبة للذات فان الوجود مع الآخرين ضرورة لازمة لا مفر منها ، وكما أننا لا نستطيع أن نفكر أو نعمل الا ونحن مرتبطون بهذا العالم فكذلك لا نستطيع ان ن فكر او نعمل الا ونحن مرتبطون بالآخرين . وتأكيد هيدجر لهذه الحقيقة يفند ما يدعيه أعداء الفكر الوجودى من أن هذا الفكر دعوة الى الانعزال والانفصال عن الآخرين ، وكيف يمكن أن يكون الأمر كذلك وجميع الفلسفات الوجودية تؤكد أن الوجود مع الغير تركيب داخل فى وجود الذات نفسها ، فلا وجود لذات منعزلة عن ذوات أخرى كما لا وجود لذات الا فى عالم ، فهذا « الوجود - مع » يؤلف نفس العلاقة التى يكونها «الوجود - فى» بالنسبة للذات ، من حيث أنه ارتباط ضرورى وتركيب داخل فى الذات نفسها أى أن من طبيعة الذات أن تكون دائما فى وجود مع الغير أو مع ذوات أخرى . ويصطبغ هذا الارتباط بصيغة الهم أو الانشغال أيضا ، والذات تحمل هذا « الهم » أينما ذهب كما تحمل الارض الهواء الذى يحيط بها .

وإسبست التجارب تكشف للفرد عن اعتماده على الغير ، ويصل هذا الاعتماد أحيانا الى درجة الفناء فى الغير فناء تاما ، ويؤلف «الناس» فى هذه الحالة ديكتاتورية مطلقة توجه الفرد فى كل أفعاله حتى تتمتع المسئولية الشخصية والشعور بالفردية « فكل انسان هو الآخر وليس أى انسان ذاته » وهذا هو السقوط بعينه

ولكن ليس معنى التخلص من حالة السقوط تلك ، اننا نتخلص من الآخرين ومن تأثيرهم على الذات فليس هذا الأمر ممكنا لان الغير داخل فى تكوين الذات حتى ولو لم نعترف بذلك ، والواقع أننا حينما نقعد العزم على أن نحيا حياة أصيلة غالبا ما نصطلم بالمجتمع وبالعرف العام وبالتقاليد التى توارثتها الجماعات جيلا بعد جيل ، ولكن ليس معنى هذا الاصطدام أننا لا نعترف بالآخرين ، ولا نحسب لهم حسابا ، وإنما كل ما فى الأمر أننا لا نعترف ببعض الاوضاع التى ينخضها الناس فى حياتهم ، وحتى لو فرض علينا كفاحتنا للقضاء على هذه الاوضاع نوعا من العزلة المتوحدة ،

فانها عزلة غنية بالتفكير في الآخرين ، وبالرغبة القوية في أن يحيا الغير حياة مثلي هي تلك الحياة التي دعونا إليها ، واضطرتنا الى العزلة والابتعاد عن الناس .

ونفهم نظرية هيدجر كما ينبغي حينما نقارنها بنظرية « ليبنتنس » في «المونادات» أو الذرات الروحية . «ليبنتنس» يسميه الافراد بالذرات المعلقة على نفسها ، فلا أبواب لها ولا نوافذ ، بينما يعتقد هيدجر أن الافراد لا أبواب لهم ولا نوافذ لانهم نوافذ وأبواب فحسب ، أى أنهم في الخارج مفتوحون على العالم ، أو هم في الشارع على حد تعبيره وهنا تستحيل هذه الفلسفة التي تبدأ لأول وهلة معنعة في الفردية الى فلسفة تؤكد علاقتنا الطبيعية بل والميتافيزيقية بالافراد الآخرين ، وحتى في أشد موافقتنا فردية ، وحينما نفكر في أنفسنا في وحدة تامة لا نستطيع أن نفصل عن الآخرين ، ويقول هيدجر ان الوجود بلون الغير هو نفسه صورة من صور الوجود مع الغير .

ونعود الآن الى الصفات الاسامية للوجود الاصيل .

راينا كيف يدفعنا القلق الى أن نشعر بأنفسنا ، وبأننا موجودون في العالم ومع الآخرين ، فالقلق صيحة صادرة من أعماقنا لكي نصبح أنفسنا أو هو بتعبير دارج بسيط « صوت الضمير » ينادينا لكي نحيا حياة أصيلة ويهيب بنا أن نطرح عن أنفسنا موقف « السقوط » والهروب الذي نقله من أنفسنا ، هذه الصيحة الصادرة من أعماق نفسى أشعر أنها صادرة منى ومن شئ أعلى من نفسى في آن واحد وهذا ما يدعو بعض الفلاسفة الى القول بأنها صادرة من الله أو من المجتمع أو من الجنس *το ον* الخ ، وهذه التفسيرات جميعا يرفضها هيدجر بشدة لانها لا تفسر كيف يمكن أن يكون هذا الصوت صادرا منى وفي الوقت نفسه غريبا عنى .

« وهيدجر » لا يمتزف بوجود قوة أعلى من الذات ، ولكنه يقول مع ذلك بعلو آخر لا وجود فيه لأى طابع دينى أو تقوى . والعلو عنده أنواع فقد يكون علوا نحو العالم الذى نعيش فيه ، وهذا العلو معناه الرغبة في معرفة الأشياء ، وقد يكون علوا نحو الآخرين أو نحو المستقبل ، وهكذا تتخذ فكرة العلو عند هيدجر طابعا انسانيا محضا ، فهي حركة باطنية ، أى انها لا تخرج عن العالم الذى نعيش فيه ، وليس من الضروري أن يتخذ العلو صفته لأنه يتجه نحو شئ أعلى بالمعنى التقوى - أى نحسوس شئ أسمى - وإنما العلو هو كل حركة نريد بها أن يتصل بشئ خارجنا كالعالم أو الغير أو شئ أمامنا كالمستقبل ونحن حينما نريد تحقيق أنفسنا نعلو عليها أى نتجاوز ما هي عليه في الوقت الحاضر متجهين نحو ذات أخرى تمثلها ونحاول الوصول إليها ، نحن دائما أمام أنفسنا أو سائتين لأنفسنا على حد تعبير هيدجر ذلك لأننا إمكانية ومشروع من المشروعات فلا مناص من أن نلقى بأنفسنا دائما الى المستقبل والانسنان كائن يتجه دائما نحو إمكانياته وهكذا نستطيع أن نقول ان الوجود الانسانى الاصيل يتصف دائما « بالزمانيه » فهو متزمن ، وأن هذا الوجود الزمانى يشير دائما الى المستقبل ، لأننا لا نعمل الا من أجل المستقبل ، ولكننا اذا كنا دائما أمام أنفسنا ، وكنا نتقدم دائما الى المستقبل فنحن أيضا وراء

أنفسنا لأننا وقد ألقينا في هذا العالم في عصر بعينه ومكان بعينه لانصبح في هذه الحالة مستقبلينا فحسب ، وأما نحن أيضا ماضينا وإذا كان لابد لنا من أن نجد أنفسنا فإن هذا التعبير نفسه يتطوى على الماضي والمستقبل معا .

فكلمة نجد تدل على المستقبل ، وكلمة أنفسنا بما يدخل فيها من عناصر لا إرادة لنا فيها ولا حرية لنا في اختيارها تعبر عن الماضي ، وهكذا يكون الماضي الآونة الثانية من أنات الزمان . ونحن ننقل دائماً من المستقبل الى الماضي ، ومن الامكانيات الى الذكريات هكذا دون انقطاع ، ولكن أين نجد الحاضر في هذه النظرية عن الزمان ؟

إننا حينما نقرر أن نكون أنفسنا لا نقرر ذلك في الماضي أو في المستقبل وإنما نقرر ذلك الآن ، وفي هذه اللحظة الراهنة فالتصميم أو العزم resolution كما يسميه هيدجر يقع في الحاضر ، والحاضر هو معقد الصلة بين الماضي والمستقبل . وهكذا يتألف وجودنا الاصيل من هذه الأنات الثلاث وهي المستقبل والماضي والحاضر ، والوجود الانساني ليس شيئاً آخر غير هذه الثمائية فهو لا يتطور في الزمان . ولا يحقق امكانياته في الزمان وإنما هو هذا الزمان نفسه ، فالوجود زمني ان صح هذا التعبير ، ولكل فرد منا تاريخ خاص يصنعه لنفسه .

ويكشف لنا القلق أيضا فيما يكشف عن التناهي الذي يتصف به وجودنا وهذا التناهي طابع أساسي للوجود الانساني . ومهما تكن امكانياتنا فنحن نعلم أن هناك لحظة تنتظرنا لن يكون فيها وجود يتقدمنا أو مستقبل أمامنا .

وهذا الشعور بالتناهي أو الفناء تنشأ عنه صفة أخرى من صفات الوجود وهي الشقاء الدائم . نحن في شقاء دائم لأننا لا نستطيع تحقيق جميع امكانياتنا ولا يمكن أن نحقق احدى هذه الامكانيات الا بالانصراف عن تحقيق امكانيات أخرى وعلينا إذن أن نختار بعض الامكانيات وأن ننبد بعضها الآخر ، وبذلك نقضى بالاعتماد على جزء من كياننا ووجودنا ، فوجودنا يحمل العدم في قلبه كما تحمل النمرة الك .^١ .^٢ الدودة في جوفها .

نحن وجود لفناء . والموت يترصدنا في كل خطوة من خطواتنا لا بمعنى أنه شيء خارجي سيقبض أرواحنا في لحظة من اللحظات ، ولكن بمعنى أننا نحمل موتنا داخل أنفسنا كما تحمل الأم جنينها داخل أحشائها ، وهذا ما يسميه هيدجر بالوجود من أجل الموت ، وتلك صفة اساسية من صفات الوجود الانساني .

وليس معنى الوجود من أجل الموت أن الموت هدف يسعى الوجود اليه ، أو تطور نحو غاية إذا بلغها الانسان أصبح شيئاً مكتملاً . فإن الوجود الانساني لا يمكن أن يكتمل بطبعه لأنه لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته ، والموت ليس اكتمالا لهذه الامكانيات ، وإنما هو انقطاع لها . الموت هو استحالة كل امكانية . ولما كان الوجود الانساني لا يستطيع أن يحقق كل امكانياته فهو وجود ناقص بطبعه ، ولا يمكن أن يكتمل بالموت

أو بغيره ، وإنما هو وجود مؤجل باستمرار ، ونحن نقول دائما بصدد تحقيق شخصياتنا أننا لم نصل بعد ، أو أننا لسنا بعد ما أردنا أن نكون فهذا النقص أو هذا التأجيل ، أو هذا « ليس بعد » صفة مكونة للوجود الانساني وداخلة في تركيبه وطبيعته .

بيد أن فكرة النقص في الوجود الانساني تختلف كل الاختلاف عن فكرة النقص في الأشياء فأننا لا نصف الأشياء بالنقص إلا لأنها « يريد » من هذه الأشياء أن تكون شيئا آخر يمكن أن توجد جميع عناصره ، إذ تتمثل هذه الأشياء في حالة أخرى غير حالتها ، ومن ثم نعقد المقارنة بين الشيء كما هو أمامنا وبين الشيء كما نريده ، فنحكم عليه بالنقص ، بالهلال مثلا بدر ناقص ولكنه في حد ذاته هلال كامل ولكنه يصبح ناقصا لأنها تصورنا البدر في مخيلتنا ، وقارناه بالهلال ، وفي هذه الحالة حكمنا بأن الهلال بدر ناقص . وكذلك الماء الذي يغلي فالماء كامل في أى درجة من درجات حرارته ولكننا حينما نريده مغليا نقول انه لم يصل بعد الى درجة الغليان التي نريدها وهلم جرا .

أما الوجود الانساني فليس ناقصا بهذا المعنى لأنه مؤجل بطبيعته وفي أية حالة من حالاته لأنه لن يصل مطلقا الى الصورة التي يريدها ، ففكرة التأجيل أو « ليس بعد » داخلة في تركيبه نفسه لأنه اتجاه دائم نحو تحقيق امكانياته التي هي في الحقيقة نفسه التي يريد أن يكونها والتي تظل دائما وبالضرورة بعيدة عن متناوله يده ، فالوجود الانساني لا يمكن أن يلحق بنفسه وفقا لطبيعته وجوهره .

ولا يمكن أن يكون الموت نضوجا كنضوج التمرة لأن النضج يحمل معنى الاكتمال ، وقد رأينا ان الموت ليس اكتمالا للفرد لأنها دائما غير مكتملين ، ومن ثم غير ناضجين .

كما لا يمكن أن يكون الموت انقطاعا للوجود أو انتهاء بالمعنى الذي نعينه بانقطاع المطر أو انتهاء الطريق الخ ، ليس الموت شيئا من هذا بله لأن الانتهاء ليس شيئا موجودا في هذه الأشياء بالضرورة منذ وجودها وإنما الموت جوهر الوجود أى ان الوجود يقتضى من حيث جوهره الفناء وهذا ما تعبر عنه هذه العبارة أفصح تعبير : « منذ أن يولد الانسان يكون بالفعل في شيخوخة الموت » . والتفكير في هذه الحقيقة ، وجعلها نصب أعيننا دائما علامة من علامات الوجود الاصيل إذ يصبح وجود الانسان في هذه الحالة شغافا بالنسبة الى نفسه . فيرى الناس والأشياء في ضوء جديد ويعتقد اعتمادا راسخا في ثقافة الحياة وسخافتها ، ويستقر في نفسه أن الأشياء جميعا عابرة وان المطامع كلها وهم باطل وسراب خادع وفي هذه الحالة يتقبل الانسان موته باعتباره الامكانية العليا التي يتمثل فيها الطامع الشخصي الى أعلى درجة ويتضح فيها الشعور بالحرية وضوحا تاما . وأن في تقبل الموت كواقعة لا مفر منها ينأى بالوجود الانساني عن التائر بتقلبات الحظ أو ضربات القدر وهي ما يجزع منها الناس ويرتجفون عادة

فهل هذا الامتسلاام والاذعان هو كل ما يمكن أن نستخلصه من
فلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية ؟

الواقع أن هذه الفلسفة القائمة لا يمكن أن تدفع الى المعسلى ،
وفلسفة هيدجر من الناحية الاخلاقية صورية بحثة بحيث تنتهى فى نهاية
الامر بالا تكون اخلاقا على الاطلاق ، ومسالة « الفرار الحاسم » او « العزم
الفاطع » الذى نجده فى هذه الفلسفة سلبى صرف ، فنحن بعد أن نفقد
العزم على أن نحيا حياة أصيلة لا نجد قيما معينة وضعها هيدجر لهذه
الحياة . والحق أن هيدجر لم يكن يريد أن يضيف على فلسفته طابعا
نفوييا من أى نوع وانما هو يصف السمات العامة للوجود ، ويضع
القولب أو الصيغ العامة ، فعلى العرد الذى يتعرض لتجربة القلق أن
يخرج من هذه التجربة وأن يخلق مصيره بنفسه ، وأن يبدع القيم الخاصة
به أما ما هى هذه القيم ؟ فهذا ما يقرره كل فرد بنفسه ، وليس ذلك من
عمل هيدجر فى شيء .

ومهما يكن من أمر فإن الأثر الذى تتركه فلسفة هيدجر فى النفس
هو أنها فلسفة ناقصة وقد حاول هيدجر أن يسد هذا النقص بعد ظهور
كتابه « الوجود والزمان » بأن يقيم نوعا جديدا من الفلسفة الاسطورية
ترتبط بالأرض والعالم الذى نعيش فيه ارتباطا وثيقا وهذه الفلسفة تؤكد
ارتباطنا بالأرض والعالم ، وهو ما هنا يتأثر بشاعر « هولدرلين »
Holderlin الشاعر الالماني تأثرا بينا .

وقد تعمق هيدجر فى دراسته لفكرة الحقيقة فى كتابه « ما الحقيقة ؟ »
الذى ظهر سنة ١٩٤٥ ، ولكن يبدو من هذه الدراسة أنه ظل متارجحا بين
الواقعية والمالية « ومثالية نيتشه بنوع خاص » على الرغم من أنه كان يريد
أن يتجاوز النضال القائم بين المذهبين ، ولكنه لم ينجح تماما فى هذه
المحاولة .

وأيا كانت المآخذ التى يمكن أن تؤخذ على هذه الفلسفة فلايستطيع
أحد أن يجادل فى أنها فلسفة إنسانية وإنسانية مطلقة ، لأنها محاولة
لتفسير الوجود ابتداء من الانسان كما أنها لا تلجأ الى أى مبدأ عال فى
هذه المحاولة .

وسترى فى الفصل القادم كيف يحاول « سارتر » أن يسد الثغرات
فى هذه الفلسفة وأن يتعمق فى بعض الموضوعات التى لم يمنحها «هيدجر»
حقها من التعمق ، لأن فلسفة «سارتر» ليست فى الواقع غير شرح وتكملة
لفلسفة هيدجر .

جان بول سارتر

(۱۹۰۰)

لا تخلو حياة «سارتر» من العنصر التراجيدي الذي يميز حياة العظماء من المفكرين والفلاسفة ، وهذا العنصر التراجيدي أو عنصر المأساة سيكون له أكبر الأثر في تطوره الروحي ، وفي بلوغ أعماله الفنية والفلسفية بطابع خاص .

ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ ولم يلبث والده - وكان ضابطا بالجيش الفرنسي - أن توفي بعد مولده بثمانية أشهر ، فنشأ سارتر يتيمًا فأقدا للعنصر الأبوي في حياته ، وجعله هذا اليتيم يتعلق بأمه تعلقًا شديدًا يصل إلى حد العبادة ، فإذا علمنا أن هذه الأم كانت من الشخصيات الحاملة التي تفيض رقة وحنانًا أدركنا خطورة هذه العلاقة القائمة بين الأم والأبن وما يمكن أن يكون لها من أثر سيء على طفل مرهف الحس ، معتل البنية «كجان بول سارتر» .

وأحس الطفل باضطراب حياته وارتباكها واقتفارها إلى الاستعوار حينما رحلت أمه إلى باريس للعيش مع أبويها . وكانت جدته هي الشخصية المسيطرة على حياتهما في هذه الفترة مما أصاب تقديسه لأمه بجراح لا تندمل ، إذ كان ينظر إليها باعتبارها الهة ، وليس من اليسير عليه أن يرى هذه الآلهة تحيا على رحمة الجدة وعطفها .

بيد أن حنان الأم كان أكبر عوض له عن قسوة الحياة التي يحيها فقد كان الموضوع الوحيد لحبها ، وضاعف من هذا الحب يتمه واعتلال صحتها ، وعلى هذا نستطيع أن نقول إن سارتر قد طفر في طفولته بأكثر من نصيبه من الحب والحنان .

وليس من شك أن طفلا ينشأ في هذا الجو النسوي الرقيق يكون عرضة لانحرافات نفسية شديدة ، وأن أقل أعمال يتخيله قد يسبب له صدمات عنيفة تؤثر في نفسيته تأثيرا لا يمحي .

ووقعت الطامة الكبرى حينما تزوجت أمه للمرة الثانية ، وكان قد بلغ الحادية عشرة من عمره ، وشدا حظا غير قليل من دراسة الادب ، فقد كان طفلا ذكيا مبكر النضوج ، سريع التحصيل ، قوى اللفظة .

وبهذا الزواج تألفت القعدة الاساسية في مأساته . وهو هنا يشبه «بودلير» الشاعر الفرنسي الذي ألف عنه «سارتر» فيما بعد كتابا يحلل فيه شخصيته تحليلا وجوديا ، وهو لم يكن ليفعل ذلك لولا أنه يشعر بما بينهما من قرابة في الروح واشتراك في المأساة ، فكلاهما أحب أمه إلى درجة العبادة وكلاهما صدم في هذا الحب في سن مبكرة (تزوجت أم بودلير وهو في السابعة من عمره) وكلاهما كان غليلا مرهف الحس واسع الخيال ، بيد أن الأثر الذي تركته هذه الحادثة يختلف عند كل منهما - فبودلير اكتفى بالتمرد الداخلي على الحياة ، ولكنه ظل محتفظا بالقيم الاساسية القائمة دون أن يحاول تحطيمها بينما أدت بسارتر إلى

إنكار كل القيم الاخلاقية الفائقة ، وجنحت به الى تحطيم كل القيود أيا كانت ، والى إنكار الحب والأمومة ، وكل المواطف الانسانية النبيلة التي يمكن أن تربط الانسان بالآخرين .

ولا شك أن هذه التجربة العميقة التي استيقظ سارتر بعدها ليجد الأساس الذي شيد عليه وجوده وهو حب أمه له قد انهار — هذه التجربة هي التي دفعته الى القول بأن وجود الانسان ليس هناك ما يبرره *Reason justification* فدفعته الى الاتحاد الذي يختلف عن الاتحاد هيدجر في أنه اتحاد عاطفي وهذا أسوأ ضروب الاتحاد .

وعاش سارتر في الخيال منذ هذه اللحظة بعد أن وجد الواقع مر المذاق لا يستطيع استساغته ، والتحقيق بمدرسة «لاروسيل» وكان زملاؤه فيها يكبرونه كثيرا ، وهذا ما يفسر لنا حديثه المتصل عن الانحرافات الجنسية في مسرحياته وقصصه ، ولما حصل على الدبلوم بعد خمسة أعوام من التحاقه بالمدرسة أرادت أمه أن يلتحق بكلية الهندسة ، ولكنه كان يمتد الرضايات بفطرته ، فلم يرضخ لهذه الرغبة ، ودخل مدرسة « النورمال » العليا ، وهناك تعرف على « مونييه » صاحب مجلة *Esprit* الروح

وكان سارتر في هذه الفترة طالبا مجتهدا شغوفاً بالقراءة والاطلاع غربيا في اختياره للكتب التي يقرأها ، فبينما كان أقرانه يقبلون على قراءة «أندريه جيد» و «جورود» كان سارتر يلتهم مؤلفات « فابر » و «أناطول فرانس» «التهاما» كما كان يشفق أدب «بروست وفاليري» وآلان . وكان الى جانب هذه المطالعات يكتب قصصا خيالية عجيبه ومفالات فلسفية متعددة وكان يستغرق في الكتابة استغراقا شديدا ، ويكتب في سرعة فائقة وخصوبة رائعة أوغرت عليه صدور زملائه وزرعت في نفوسهم الحسد والغيرة .

وبعد تخرجه أمضى سنوات تجنيده ، ثم استغل بتدريس الفلسفة في مدرسة «باستير بباريس» ، وبدأت مجلة «أوروبا» في نشر مقالاته سنة ١٩٢٧ وكانت أهم المقالات التي نشرها حينذاك مقالة عن «فرانسوا موريك» خالف فيها النقاد جميعا .

وفي سنة ١٩٣٨ نشر روايته «الغثيان» *La Nausée* فوطد بها مستقبله ككاتب روائي تنبأ له النقاد بمستقبل عريض في عالم الأدب لما امتازت به هذه الرواية من طرافة في الموضوع وإسالة في الفكر والأسلوب .

ولما نشبت الحرب العالمية الثانية امتغل بالتعميرى ووقع أسيرا في قبضة الألمان وعاش فترة طويلة في معسكرات الاعتقال الألمانية ، ولما وضعت الحرب أوزارها ألقى ، «سارتر» نفسه شهيدا بين مواطنيه لا يذانيه في هذه الشهرة غير الكاتب الفرنسي «لوى أراجون» ، فقد نشر سارتر عدة مسرحيات مثلث منها مسرحية «الذباب» و «الحلقة المغلقة» كما نشر سلسلة من الروايات بعنوان «طرق الحرية» ضمن بها خلوده .

وانشأ سارتر مجله «العصور الحديثة» سنة ١٩٤٥ ، واستطاع أن يجمع حوله عددا من التلاميذ كانوا يتحلّقون بين يديه في كافيّة «ديفلور» ومن هؤلاء «سيمون دي بوفوار وموريس مرلوبونتي وجان جرينيه وجورج باتاي» وغيرهم .

وزار سارتر أمريكا وكندا سنة ١٩٤٦ حيث لقي حظوة بالغة من الأمريكيين لما عرف به من عداء للنسبوية ، وفي هذا العام نفسه أصدر سارتر كتابه «الوجودية نزعة إنسانية» وفيه يدافع سارتر عن مذهبه ، ويربط فيه بين الحرية والمسئولية .

وفي سنة ١٩٥٢ قام خلاف بينه وبين صديقه الحميم البيركامو لأنه لمس لديه اتجاهها نحو الاعتراف بالأبدية وهذا ما ينكره سارتر كل الإنكار واستبدل به كاتبا اتهم بالسرقة وأمضى عدة سنوات في السجن هو «جان جيتيه» الذي ألف بعد خروجه من السجن «يوميات لص» وقد أعجب به سارتر وعده نموذجا للرجل الذي يبني حريته في مجتمع يرفض هذه الحرية ويستنكرها .

والواقع أننا نستطيع من تحليل فكرة الحرية عند سارتر أن ندفع إلى مذهبه كله ، فقد شغلت هذه الفكرة حيزا كبيرا من مذهبه بل نستطيع أن نقول أن وجودية سارتر دارت كلها حول فكرة الحرية . وفكرة سارتر عن الحرية تختلف كل الاختلاف عن أية فكرة سابقة عن الحرية ، فهي تعني لديه الوجود الإنساني بأسره . . . وأعجب من ذلك أنها تعني العدم أيضا .

وسارتر يحاول أن يحطم فكرة الضرورة التي تفرض على الإنسان من الخارج والتي تستمد من نبات الأشياء ، أو من نظام أخلاقي مرسوم ، وذلك لأن سارتر لا يعترف بماهية معينة ثابتة للفرد ، وإنما الفرد هو الذي يخلق فرديته التي تميزه عن غيره من الناس وهذا يعني قوله « أن الوجود سابق على الماهية » .

وليس معنى هذا القول أننا نختار النوع الذي ننتهي إليه - فأننا لا نستطيع أن نختار مثلا أن نكون أزهارا أو غزلانا ، وإنما نستطيع أن نختار في حدود إنسانيتنا أو آدميتنا فنكون جبناء أو شجعانا - عاجساء أو جهالا . . الخ . وحتى في هذه الحدود نفسها توجد نسبة ضئيلة من الاختيار فليس في قدرة إنسان جاهل في الأربعين من عمره أن يصبح أستاذًا جامعيًا .

ومع هذه التحديدات جميعا يرى سارتر أن فرصة الاختيار كبيرة جدا فإذا كنا لم نستطع اختيار المجتمع الذي ولدنا فيه ، والعصر الذي ولدنا فيه ، والعصر الذي نشأنا فيه ولم نستطع اختيار ذكائنا أو دمائنا فأننا نستطيع أن نختار الموقف الذي يمكن أن نتخذه من هذه المفروضات كلها .

فالعامل مثلا يستطيع أن يرضى بحياته كما هي دون محاولة لتغييرها ولكنه يستطيع أيضا أن يكون عاملا « نوريا » يحاول أن ينهض بطبقته وأن يكتسب لها حقوقا جديدة وقد آكون ضعيفا رغم أنفي ولكن موقفي

من هذا الضعف يتباين فقد أخفى ضعفى أو أظهره للناس ، أو أجعله موضوعا للزهو أو موضوعا للمدلة .

وهذا الموقف الذى اتخذته تجاه نفسى وتجاه مكائى الذى لا حيلة لى فيه من الحياة ، هذا الموقف كليل بتغيير نفسى ، وهكذا أفتح طريقا جديدا للحرية فأستطيع أن أضفى على الماضى الذى لا يمكن تغييره القيمة التى أريد ، ويختار تبعاً لذلك الاثر الذى يمكن أن يتركه على أفعالى الحاضرة والمستقبلية .

ولكن « سارتر » لا يقف عند هذا المعنى من معانى الحرية اذ لا يعتقد أن اختيارنا لهذا العمل أو ذاك تابع عن تفكير لاحق ، وإنما يعتقد أن أعمالنا جميعاً قائمة على غايات سابقة وضعناها لانفسنا ، وأنها فى اختيارنا لهذه الغايات كنا أحراراً تمام الحرية . ويصل « سارتر » من هذه المقدمات الى نتيجة « محتومة » وهى أن كل أعمالنا سواء عرفنا دوافعها أو لم نعرف وسواء أرجعناها الى أسبابها أم لم نرجعها ، قائمة على اختيار حر حرية مطلقة لم يتدخل فيه التفكير أو التدبير . بل هو وجودنا فى هذا العالم شيء واحد ، وذلك لان كل تفكير وتدبير ينشأ فى العالم عن الحرية . أى عن وجود الانسان .

ومعنى هذا كله أننا أحرار منذ البداية وأن المعايير المختلفة التى نزن بها الانبياء والدوافع المباشرة التى تتخذها أساسا لسلوكنا حرة تمام الحرية .

ولا تقصر الحرية على أفعالنا وحدها لكنها تمتد الى عواطفنا ومتاعنا جميعاً لأن هذه العواطف والمشاعر تعتمد على وجودى الخاص ، وهى عبارة عن مواقف ذاتية أحاول بها أن أصل الى الغايات التى وضعتها حريتى الأصلية .

الحرية عند « سارتر » لا تختلف عن وجسودى فى شيء بل هى وجودى نفسه ، وأنا فى كل أحوالى حر . . . فى الخوف والجزع والتعب والفضب . . الخ . .

ولندرس حالة كحالة التعب مثلاً لنرى كيف يمكن أن يكون الانسان حراً فى نعبه .

عقدت عزمى على القيام برحلة أو نزهة سيرا على الاقدام ، ولكننى فى منتصف هذه الرحلة أحسست بالتعب ، فطرحت سلتى على الارض وعدلت عن هذه الرحلة فيلومنى رفقاى لاننى لم أتم هذه الرحلة . ولكن الواقع أن الناس ينظرون الى تعبى من الخارج ، ولا ينظرون اليه كما أنظر اليه أنا ، والحقيقة أننى لا أستطيع أن أفعل شيئاً آخر غير ما فعلت ، والا كان لابد من تغيير نفسى تغييراً كاملاً . فتعبى لم يعد محتملاً وأنا الذى قررت أننى لا أستطيع تحمله ، فأنا اذن الذى يقدر مداه ، وذلك لاننى أعيش فى تعبى ، وأنا الذى أقوم هذا التعب بمقدار الاختيار الاصيل الذى أخذته لنفسى ، فوجودى يختلط ويمتزج بهذا الاختبار .

فسارتز إذن يمزج بين الحرية والوجود ، بين الحرية واللامعقول ، بين الحرية والتلقائية التي يشعر بها الفرد لاشباع مشاعره وتنفيذ أغراضه .

وهو يميز بين نوعين من الناس على أساس هذا الفهم للحرية ، فهناك موقفان أساسيان يمكن أن يفهما الانسان بالنسبة الى نفسه .

الموقف الاول هو أن نقاوم المشاعر والميول والدوافع التي تصارف للناس على أن من الواجب كبتها والقضاء عليها ، فاذا خرجنا على هذا المألوف أحسنا بالندم وتأنب الضمير .

والموقف الثاني هو أن نستسلم لدوافعنا التلقائية لا عن طريق سلبى محض ولكن بعزم قاطع على أن نكون أنفسنا .

وسارتز يختار لأبطال رواياته وقصصه ومسرحياته هذا الطريق الاخير على امل الوصول الى حقيقة أو مجموعة من الحقائق لا يستطيع الرجل العادى أن يصل اليها . هذا الموقف هو ما يسميه سارتز « بالعنى » tr.enble لأنه متهم من جانب الناس العاديين لأن فيه نوعا من التحدى للأوضاع المألوفة والنظم الاخلاقية الموضوعة والعرف العام ، أما الشخص العادى الذى يختار الموقف الاول فيحيا حياة آلية صرفة ، ومن الممكن استبداله بأى شخص آخر ، وهو خاضع تماما للنظم والأوضاع القائمة ، ويسمى « سارتز » الناس الذين يحيون هذه الحياة بالانذال « Les Balauds » . والتجسرية العميقة الى يعانيتها « الفشائش » هي تجربة الفثيان وهي التجربة التى كتشف بها « سارتز » عن معنى الوجود . والفثيان هو الشعور الذى ينتاب المرء حينما يشعر بما فى وجود الأشياء من امتلاء وصفافة .

ولكى يتجنب الناس هذا الشعور بالفثيان بلجأون الى ثلاث حيل هي العلم والسحر والجنون ، فالعلم يضعس القوانين المختلفة لتثبيت الحقائق المتفرقة المتكاثرة ويطبعها بطابع الوحدة ، وهي شىء لا وجود له فى الواقع وإنما يبدع العالم هذه القوانين لكى يهرب من مستقبل لا يمكن التنبؤ به ولا يحكمه قانون أو صيغة معينة . والسحر أيضا اعتقاد فى وجود أشياء ثابتة وماهيات محددة ومعايير مطلقة لا تتغير ، وهذه المعايير نستطيع أن نبعتها بمجرد تسميتها . والجنون : هو أن نخلق عالما آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه .

وهذه الحيل جميعها تكشف عنها « الفشائشة » النفاق وبالنالى يهددون الأمن والطمأنينة والاستقرار الذى يركن اليه « الانذال » .

ولكن ما هي شروط الفث ؟

الشرط الاول هو أن ننصرف عن شخصيتنا وأن نزهد فيها ، والشخصية هاهنا معناها الشعور الواضح الذى يعوق تلقائية الوجود ، وتدفعه الحر ، وكذلك تلك الارادة التى يدعو اليها فلاسفة الواجب والتي

تؤدي الى نتيجة واحدة ، هي خضوعنا لافكار ومشاعر صناعية مزيفة
مفتعلة ، ومعنى هذا كله أن نترك ال « أنا » لتتبع منطعها الخاص بحيث
يمكن أن أقول أن شيئا يفكر في بدلا من أن أقول «أنا أفكر .. أنا أفعل ..»
فكلما فكرت كلما ابتعدت عن الوجود ، ويفضى هذا « اللاتشخص » أو
« اللاتيلور » الى حذف كل ما يكون عالقا بالفكر من أشياء مفتعلة ، وتركيبات
اجتماعية معقدة ، وخضوع لاوامر ونواه غريبة عن شخصياتنا وكل ما ينشأ
عن التأثير العائلي ، أو الاجتماعي ، أو التقاليد المتحجرة ؛ وبهذا نلغى
الستار القائم بيننا وبين العلم ، وهذا الستار هو الذي يحميننا من
الغثيان .

والشرط الثاني هو الانصراف عن الماضي ، وهذا يرتبط بالشرط
الاول - الخاص بالزوف عن الشخصية ويقول أحد أبطال روايات
« سارتر » أنني أريد أن أكون بلا رائحة ولا ظل ، وبلا ماض ، وألا أكون
غير انتزاع خفى لنفسى نحو المستقبل . ولرء بسحب الماضي خلفه كأنه
جثة ، ولا يستطيع الاندال أن يفعلوا شيئا الا بالرجوع الى الماضي
لاستشارته ، فهم يعيشون الى الوراء لا الى الامام ويتقدمون ولكن الى
الخلف - وحينما يروون ماضيهم فانهم ينظرون اليه على أنه سلسلة من
المغامرات المسلية .

وهذان الشرطان سلبيان ، وهما يجعلان في الامكان الكشف عن
عالم لا يصل اليه الاندال ، وذلك عن طريق الشعور بالفثيان ، وحينما
نشعر بهذا الشعور نرى ان الاشياء يمكن أن تكون أى شئ اذ لا ثبات لها ،
وأنها اذا كانت لا تتغير كما يبدو للناس فذلك نتيجة لكسلها أو كسلنا
نحن ، وحينما نعاني هذه التجربة تفقد الاشياء المألوفة المعهودة هويتها
وثباتها ، ولا تعود الاسماء تنطبق على مسمياتها ، بل تبدو لنا الاشياء
بلا أسماء في عناد وتحد وكأنها تزهر بباديتها التي لا معنى لها .

والواقع أنه لا ثبات في الوجود الا ما نفرضه نحن عليه فرضا ،
كما انه لا وجود لقواعد أو املاات محددة لا تتغير ، وفي مثل هذه التجربة
يتخذ الزمان والمكان مرونة تامة ، فاذا انزلت الحياة المألوفة التي نحياها ،
وفرت من بين أصابعنا أصابنا الفثيان .

وفي هذه التجربة لا نستطيع أن نتحدث عن الاشياء ، فان الاشياء
هي ما أخلقها أنا حينما أتحدث عنها ، وحينما أنظر اليها بل أشعر ان
الوجود عرض عابر ، والاشياء موجودة دون أن نعرف لذلك سببا .

عالم « سارتر » إذن عالم تختفى منه الضرورة ، عالم نشعر ازاهه
بالخوف لانه يتضخم كما تتضخم الانسجة المصابة بالسرطان ، تتضخم
دون حد ودون سبب معين ولا قانون معروف ، وانما يريد الوجود أن يملأ
كل شئ وأن يقزو كل شئ .

فتجربة الفثيان إذن تجربة ميتافيزيقية لانها تكشف لنا عن أعماق
الوجود ونحن نرى أن هذه التجربة فردية محضة ، ولا يمكن أن تكون الا

تجربة « سارتر » وحده ، ونستطيع أن نضع في مقابل هذه التجربة تجارب أخرى مضادة ومختلفة عنها كل الاختلاف .

وعن طريق الفئتان الذي يشعر به « سارتر » يميز بين نوعين من الوجود . الوجود الانساني ويسميه الوجود لذاته l'être-pour-soi ووجود الأشياء ويسميه الوجود في ذاته l'être-en-soi وهذا الوجود الاخير في هوية دائما مع نفسه أى انه هو نفسه دائما وذلك لانه يخلو من الشعور الذي يستطيع به الوجود الانساني أن يصبح شيئا آخر غير نفسه

ووجود الأشياء عند « سارتر » وجود لا معنى له ولا سبب ولا علة ولا ضرورة ولا خالق يفسر وجوده ، والوجود الانساني أى الوجود لذاته هو الذي يهب للاتسياء قيمتها ، وقبل أن يأتي الشعور La conscience الى العالم كان هذا العالم فوضى مطلقة لا معنى لها .

وبظهور الشعور في العالم طرا على الوجود النقص والعدم ، وقد قلنا من قبل ان الشعور عند « سارتر » معناه الحرية أو هو الحرية المطلقة، ولهذا فان الحرية هي أصل العدم في هذا الكون، كما أن العدم هو الاصل في هذه الحرية .

الوجود الانساني اذن نقصان Manque في الوجود ، هذا النقصان لا وجود له في عالم الأشياء ؛ ولهذا كان الوجود الانساني محاولة دائبة ومجهودا متصلا لكي يصل أن يكون ما يريد ، أى أن يصبح وجودا في ذاته أى وجودا كوجود الأشياء ، مع الشعور بهذا الوجود أو هذا الكمال .

ومن الواضح أن مثل هذه المحاولة لا بد أن يكتب لها الفشل لان معناها أن يصبح الانسان لها ، أى كائنا خرافيا في نظر «سارتر» لانه لا وجود لكلئنا يمكن أن يجتمع في نفسه بين هذين الوجودين المتناقضين وهو أن يكون إنسانا وشيئا في الوقت عينه ، أى أن يشعر أنه كامل ممثلا كالأشياء دون أن يفقد « الشعور » الذي يجعله يتمتع بهذا الكمال والامتلاء .

هكذا كان الانسان « محاولة فاشله » أو عاطفة لا جدوى منها passion inutile كما يقول « سارتر » .

والانسان أشبه في هذه المحاولة بحمار يجبر عليه وأمامه حزمة من البرسيم مثبته على طرف عصا مشدودة الى الحوامل الخشبية التي تربط الحصان بالحرية فهو لن يبلعها أبدا مهما طال به المسير . ونحن كذلك نتجه نحو امكانياتنا كما يتجه الحمار نحو البرسيم وما نحن ببائسين منها شيئا ، وقصارى القول ان الانسان هو الكائن الذي لا يستطيع اللحاق بنفسه L'être qui ne peut se rejoindre لان ذاته تفر منه دائما متجهة نحو مستقبل بعيد لا سبيل الى بلوغه والقضاء عليه . هناك نوع من البعد بين الانسان ونفسه وهذا البعد هو ما يسميه «سارتر» بالعدم أو يسميه أحيانا « مرض الوجود Le maladie de l'être أو تخلخل في الوجود décompression وهو عملية مستمرة من الاعداء néantisation لانها تختار

بين الامكانيات المختلفة وفي هذا الاختيار اعدام للامكانيات المتبوءة • ولا
تعدم هذه الفكرة مشابها لها في فلسفة « برجسون » اذ يقول : « ان
الشعور عبارة عن اختيار قيل كل شيء » •

وبهذا نستطيع أن نفهم العلاقة بين الحرية والعدم في فلسفة
« سارتر » اذ لما كان الانسان يفعل ما يختار ، وهو في أثناء هذا الفعل
يخلق نفسه ويخلق ماهيته ، ولما كان الانسان لا يستطيع الا ان يختار
نفسه ، وهذه النفس قائمة على العدم المطلق بطبيعتها ، كانت الحرية
عبارة عن اختيار العدم • وهذا هو السبب الذي حدا بنقاد سارتر الى
اتهامه بأن الحرية التي يدعو اليها لا قيمة لها لانها حرية لا تقود الا الى
العدم والفناء ، ومن ثم فان فلسفة « سارتر » فلسفة للعدم وليست
فلسفة للوجود ، فلسفة قائمة متشائمة لا تدفع الى العمل والى الحياة ،
واذا كان « سارتر » يفتح بالحرية بابا ، فان هذا الباب لا يفضي الا الى
هوة سحيقة من العلم الذي لا قرار له •

وقد حاول « سارتر » أن يرد على هذه الاعتراضات جميعا في كتابه
« الوجودية نزعة انسانية » وذلك بأن يربط بين الحرية والمسئولية
فلا حرية بلا مسئولية ولا مسئولية بلا حرية ، ومن الواضح أن « سارتر »
لم يأت في ذلك بجديد ولكن الجديد الذي يأتي به « سارتر » هو أن
نطاق هذه المسئولية يتسع عنده حتى يشمل كل ما يحدث في العالم ،
فأنا مسئول عن الحرب العالمية الأخيرة لانني عشتها ، وما دمت قد عشتها
فقد اخترتها ، أليس الاختيار معناه الحياة ؟

والمسئولية ما هنا هي مسئولية الموقف situation الذي اصطنعه
من الأحداث الجارية التي تقع أثناء حياتي ، فأنا أصبح مسئولا مثلاً عن
الاحتلال البريطاني اذا رضيت به ورضخت له ، ولكنني لست مسئولا
منه حينما أناهضه ، وأدمو لانهاته ، ولا اعترف به •

ولما كان الوجود سابقا على الماهية — كما سبق أن بينا — فان الانسان
مسئول عن نفسه فليس معنى ذلك أنه مسئول عن فرديته المحدودة
فحسب ، ولكنه مسئول عن الجميع ، اذ أننا في كل اختيار نعتزمه ،
وفي كل فعل نقوم به تقدم للانسان في الوقت نفسه صورة للشخصية
أو « الانسان » الذي يجب أن يكون ، فاختيار هذا أو ذاك معناه أننا نؤكد
قيمة ما نختار لانه ليس من الممكن أن نختار « الأسوأ » فالمسئولية هنا
أعظم مما نتصور لانها تنتظم الانسانية جمعاء • والفعل الفردي موجه الى
الانسانية كلها ، لاننا في أثناء الاختيار نختار « الانسان » وهذا هو معنى
القلق الذي يصاحب الاختيار ، لان الانسان الذي يقف من الانسانية كلها
موقف المشرع لا بد أن يشعر بجسامة المسئولية الملقاة على عاتقه ، ومن
الواضح أن الناس جميعا لا يشعرون بهذه المسئولية وأنهم يهربون منها
بشتى الطرق خوفا من هذا القلق الذي يصاحبها ، وشسوعورهم بأن
الانسانية كلها عيون ترصد حركاتهم وسكناتهم ، وأنهم اذا سلكوا سبيل
المسئولية فلا بد أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال : هل نحن حقاً ذلك
الشخص الذي يجب أن تحلوا الانسانية كلها حلوه ؟

ومثل هذا الفلق لا يمنع من العمل ، وانما الأخرى أن يدفع الى الفعل والى النشاط .

وعلى هذا يدافع سارتر عن وجوديته بأنها ليست فلسفة تدفع الى الخمول والتعاسف عن الفعل ، ولا يمكن أن يقع اللوم على الوجودية حينما يلجأ قوم الى التراخي والكسل ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم « هناك دائماً من يستطيع أن يفعل ما أعجز عن فعله » فقد وجد دائماً مثل هؤلاء الناس قبل ظهور الوجوديات المختلفة .

ووجودية سارتر على العكس من ذلك تماماً لأنها لا تعترف بواقع غير واقع الفعل ، وهى تقرر أن الانسان ليس شيئاً آخر غير أفعاله .

« أنت لست امكانياتك وانما أنت أعمالك...أنت لا تقاس بما تأمله ولكن بما تفعله... أنت لست عبقرى الا بمقدار المؤلفات التى أنتجتها لا بمقدار المؤلفات التى كان من الممكن ان تنتجها ما دمت لم تنتجها... أنت مرتبط بحياتك وأنت الذى ترسم خطوط شخصيتك ، وخارج هذه الشخصية لا يوجد شئ... »

وينكر « سارتر » أن الوجودية فلسفة متشائمة بقوله انها نوع من التفاؤل القاسى ، وإذا كان سارتر يتخذ من الضعفاء والمرضى والمنحرفين ابطلاً لقصصه ومسرحياته ، فانه لا يذهب مذهب « اميل زولا » فيلقى تبعة هذا الضعف والمرض والانحراف على المجتمع او على الوراثة او على البيئة ، فانه لو فعل ذلك لاطمان الناس ، ولوجدوا الأعداد المختلفة التى يمكن أن يبرروا بها ضعفهم ومرضهم وانحرافهم ، أما « سارتر » فانه يلقي التبعة كلها على الفرد، فيقول ان الجبان ممسؤل عن جبنه، والضعيف عن ضعفه ، ولم يصبح الواحد او الآخر على ما هو عليه الا نتيجة لأعماله وموقفه من الحياة .

وبالاختصار يمكن أن نقول ان الفرد هو الذى يبدع القيم لانه لا وجود لقيم قبله فى الحياة ، وقبل أن نحيا لم تكن الحياة شيئاً ، فعلياً أن نضفي عليها المعنى الذى نراه ، وليست القيم شيئاً غير هذا المعنى الذى نختاره ونحز على هذا الاختيار مرغمون ، ولا عذر لنا فى الامتناع عن الاختيار لاننا وقد ولدنا - ولا حيلة لنا فى هذا الميلاد - علينا أن نتحمل المسئولية الكاملة التى يلقيها علينا الوجود فى هذا العالم والوجود فى العالم ليس شيئاً آخر غير مجموعة من المناسبات والفرص لتحقيق وجودى الخاص ، أى أن أمتنع للعالم معنى .

هذا هو الموقف الذى لا أستطيع الفرار منه الا بما يسميه « سارتر » « الايمان الملوث » ولكننى فى اللحظة التى ينتابنى فيها القلق فيكشف لى عن حريتي وعن العدم الذى يكتنفها من كل جانب ، فى هذه اللحظة لا أجد لى عنراً أو نمسا أو أسفاً لأننى أصبحت هذه الحرية نفسها التى يؤكدها الوجود فى الفعل الذى به أكتشفها .

ولكن كيف يمكن أن نكتشف الاختيار الاصيل لفرد من الافراد ؟

كيف يمكن أن نكتشف القيمة الحقيقية التي يمنحها للوجود ، وهذه القيمة السابقة على كل منطق ؟

لا يمكن أن نقوم بالكشف عن هذا « الاختيار الاصيل » الا « بالتحليل الوجودى » ويقوم هذا التحليل على أساس أن الانسان كل واحد ونفس مجموعة من الصفات ، وأنه يتبنى كله فى سلوكه سواء فى أعظم أفعاله أو أشدها قفاحة . ويرجع السلوك الانسانى عامة الى الرغبة فى سد النقص الذى يتصف به الوجود لذاته ، أى الشعور ، وذلك بأن يشعر المرء بما فى الأشياء من امتلاء وهوية وهذه الرغبة سراب على أى الحالات وهى « غرور الغرور » كما يقول « سارتر » .

فأين نجد القيمة الحقيقية للوجود الانسانى ان لم تكن فى مواجهة الحرية لنفسها ، وفى اعترافها بأنها القيمة الاولى والاخيرة ، وأنها عدم الوجود باعتبارها الوجود الذى ليس هو نفسه ، وفى انصرافها عن طلب هذه الهوية مع نفسها بل على العكس من ذلك أن تحتفظ باستمرار بالبعد القائم بينها وبين نفسها ، بهذا وحده يمكن أن يصبح المرء أساسا لنفسه وأن يكون الكائن الذى توجد القيم بوساطته ، وتصبح الحرية هى عدم الذى يوجد على أساسه العالم ، بهذا الشعور وحده يصبح الانسان مكتفيا بذاته .

وما يريد « سارتر » من هذا كله هو أن يعترف المرء بفشله فى بلوغ ما يريد ، وهو فى هذا الاعتراف بالفشل يتخلص من الاوهام التى يمكن أن تراوده ، والتى قد يسعى اليها فيفشل فى نهاية الامر . لأن النجاح لم يكتب لطبيعة هذه المحاولة نفسها ، وحينما يعترف الانسان بأن الوجود عبث لا قيمة له ، ولا جدوى منه يحيا بذلك حياة حقيقية ، ويصبح أساسا لنفسه دون أوهام أو مبررات أو أعذار .

ولسنا ندري كيف يمكن أن يوفق « سارتر » بين هذا القول وبين ما يدعيه فى دفاعه عن فلسفته بأنها فلسفة الفعل ، فإن أعظم الأفعال يستوى مع أحقرها فى مثل هذه الفلسفة التى نرى أن الفشل حليف الانسان أيا كان اختياره الاصيل

وكما يسم « سارتر » العلاقة بين الانسان ونفسه بميسم الفشل فإنه يسم العلاقة بين الانسان وغيره بهذا الميسم نفسه .

وفلسفة « سارتر » فلسفة مفتوحة على الآخرين أى انها لا تدعو الى العزلة عن الناس ، وإنما تعترف بوجودهم ، وهذا الاعتراف لا يجدى نفعا بعد أن يحلل سارتر العلاقات مع الآخرين ، ويصل من هذا التحليل الى أن كل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبين الغير فاشلة بطبيعتها .

ويرى « سارتر » أن فى تركيب الوجود لذاته تركيبا آخر هو « الوجود للغير » être pourautrui ، والوجود لذاته يسلك أحيانا سلوكا معيناً يكشف عن وجود الغير كالخجل مثلا ، فانا عندما نخجل انما نخجل من نفسى أمام الغير ، وحينما ارتكب عملا شائنا دون أن يراى

أحد فقد لا أخجل ولكنني حينما أتخيل أن أحدا كان من الممكن أن يرى ما فعلت ينتابني الخجل . فالخجل أما أن يكون أمام الغير مباشرة أو أمام الغير بالتخيل ، فهو يرتبط دائما بشعور المرء أنه مرئى من الآخرين .

فنظرة الغير اذن التي تبث الخجل في نفسى من نفسى ، ولولا أن الآخر يرانى وينظر الى لظل شيئا بين الأشياء لا يمتاز عليها فى شيء ، ولكن بنظرته الى يحيلنى أنا الآخر الى شيء بين الأشياء ، وأدخل فى عالمه كموضوع للنظر والتأمل .

المسألة اذن صراع بينى وبين الآخر ، أو بتعبير أصح « مبارزة » فالغير هو هذه الامكانية الدائمة لاحالى الى موضوع مرئى ، وهو الارتداد المستمر للأشياء نحو حد اعتبره موضوعا على بعد معين منى ، وفى الوقت نفسه فقلت منى طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به ، وظهر الآخر أشبه بتصدع يحدث فى عالمى ثغرة واسعة تنساب منها الأشياء نحو الآخر دون أن أستطيع دفعا لهذا الانسياب أو وقفا لهذا التدفق .

والغير أيضا هو الامكانية الدائمة لى استحيل الى موضوع منظور ، بوساطتى ، فأنرجل الذى يقرأ كتابا دون أن يسمع شيئا أو يرى شيئا غير هذا الكتاب الذى بين يديه يمكن أن أنظر اليه باعتباره « رجلا قارئا » كما أقول عن هذه الصخرة انها « صخرة باردة » ولكن فى اللحظة التى يطرح فيها الكتاب جانبا وينظر الى تزول عنه صفة الشيئية لاستحيل أنا اليها .

فالآخر موضوع وذات ، كما اننى موضوع وذات ، والعلاقة بينى وبين الآخر ليست علاقة معرفة ، ولكنها علاقة وجود ، وهذا الوجود الذى أحياء حينما أشعر بالآخر وجود غامض مبهم غير محدد ، ويستمد غموضه وإبهامه وعدم تحلده من حرية الآخر وهى حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهّن بإمكانياتها . فكان وجود الغير بالنسبة الى حمل بفيض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة اليه لمعرفة فهو أشبه بالظل الذى ينعكس على سائل متحرك لا يلبث على خال ، وكأنه ثمة عدم يفصل بين وجودى الاصلى وذلك الوجود كما يراه الغير ، وهذا العدم هو حرية الآخر كما أن العدم الذى يفصل بينى وبين نفسى هو حريتى أنا . وعن طريق حريته يستطيع الآخر أن يتصالى على إمكانياتى بإمكانياته هو الخاصة . فأراها تفر بعيدا عنى مصطحية معها الأشياء ، والموضوعات التى كانت قبل ظهور الآخر متمركزة خولى ، فالغير موت لامكانياتى بحيث لا أعود سيذا للموقف بظهوره ، هذا ما يسميه « جيد » « بدور الشيطان » وما وصفه « كفكا » فأبدع وصفه فى روايتى « القضية » و « القصر » .

وهند ما ينظر الى الغير أصبح موضوعا لأحكامه ، وبهذا المعنى يمكن أن نعد انفسنا عبيدا حينما نترأى للآخر . اذ لا أستطيع أن أفعل شيئا حيال هذه القيمة التى حكم بها الآخر على أو حتى معرفتها ، فانا فى خطر دائم من أن يتخذنى الغير وسيلة لتحقيق امكانياته التى أجهلها بعد أن ينكر امكانياتى الخاصة .

والعلاقة التي يبنى وبين ذاتي التي يراها الغير ويحكم عليها علاقة غريبة اذ انني اعترف بها على أنها ذاتي على الرغم من اختلافها عن ذاتي ، فهي تحيا في وسط جديد ، وتتكيف مع هذا الوسط ، وهي وجودي انا ولكنه وجود له أبعاد جديدة ، وجود ينفصل عن وجودي الاصيل بهوة عميقة فأنا هذه الذات ، ولكنني لست الهوة أو العدم التي يفصلني عنها، ووجودي للغير سقوط في هذه الهوة المطلقة نحو موضوعيتي ، وذاتي كموضوع عبارة عن اضطراب وحيرة وبلبلة .

ولا بد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطني لكي تشعر بوجود الآخر . فالذات ليست هي الآخر . بل هي تنتزع ذاتيتها منه بأن تنكر الهوة بينها وبينه ، وتختار نفسها على انها العدم لدى هو غير الآخر ، وبذلك تمقل عائلته على نفسها . وهذا الانتزاع الذي يؤلف الوجود لذاته هو الذي يجعل وجود الغير ممكنا ، وليس معنى ذلك أنه يهب الوجود للغير ، وإنما تمنحه ذلك الوجود الآخر ، والا تكون الذات غيرها أمر تختاره الذات باستمرار ، لانها لا تستطيع أن تكون نفسها الا بأن تكون الغير ، فكان حضور الغير للذات أمر ضروري حتى تشعر بوجودها . وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة يعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ، اذ يظل الوجود في ذاته محتفظا بطبيعته الخارجية وهي الوجود في ذاته ، وهذه العلاقة الجديدة تضيف شيئا جديدا الى ما قلناه عن شعور الذات بنفسها فلا يكفي أن ترفض الذات أن تكون الغير كي تشعر بذاتيتها ، اذ لا بد من أن يتفهم الغير أيضا ، أي أن تشعر بذاتيته لكي تشعر بذاتيتها ، ولكي اعترف بوجود الآخر ، بيد أن ذاتي كموضوع هي الذات التي أرفضها ، وأعزلها عن نفسي ؛ واختفاء هذه الذات المرفوضة يعني اختفاء الآخر ، ولهذا كانت هذه الذات المرفوضة *refusé* معقدة الصلة ورمزا لانفصال المطلق عن الآخر في آن واحد وهي كائن حقيقي ينتسب الى أشبه الانتساب لانه وجودي الخارجي *mon être dehors pour moi* أو بتعبير أدق هي وجودي في الخارج ، ولكنه ليس وجودا في ذاته *en soi* أو وجودا لذاته وإنما وجود للغير *pour autrui*

وعن طريق الموضوعية التي يمنحها الغير لنا ، نستطيع أن نفهم انفسنا اذ نجعلنا هذه الموضوعية شيئا ثابتا محددا ، ويتضح ذلك من رسالة بمت بها « دانييل » بطل رواية « التعلق » الى صديقه ماثيو قال فيها : « هل ستفني حينئذ عندما أخبرك بأنني لم أفهم مطلقا من كلون وما هي ردائي وفضائي وكانما يعترض أنفي طريق رؤيتي ، فلا أستطيع أن أراها ، كما انني لا أستطيع أن أراجع مبتعدا عنها بما يكفي لكي أرى نفسي جملة ، وكنت أنت في لحظة ما الوسيط بيني وبين نفسي ؛ وهذا الثمن شيء لدى . اذ أن هذا الكائن الحامد الصفيق الذي كنته ، والذي أودت أن أكونه .. هذا الكائن استطعت أنت أن تراه في بساطة كما أراك أنت .. هناك أدركت أن المرء لا يستطيع أن يبلغ نفسه الا عن طريق حكم الآخر عليه ، او عن طريق بفض الآخر له .. ولست أدري بأي اسم تسمى العلاقات القابلة بيننا .. انها ليست الصداقة كما انها

ليست انكراهية تماما : فلنقل ان هناك جنة تفصل بيننا وهذه الجنة هي جنتي أنا .. » .

وفي مسرحية « الذباب » يعكس رعايا « ايجست » الصورة التي فرضها عليهم الى درجة أنه هو نفسه لا يوجد في النهاية الا بوصفه الصورة التي يتمثلها الآخرون عنه ، وفي هذا يقول « اننى أريد أن يحمل كل واحد من رعاياى صورتي في نفسه وأن يشعر حتى في وحدته بنظرتي القاسية بجسم على أشد أفكاره استساراً .. ولكننى قد أصبحت أنا نفسى اول ضحية لذلك » . فلم أعد أرى نفسى الا كما يرانى هؤلاء الرعايا وانى لانحنى في إثر نفوسهم ، وانها لتنفرنى وتجذبني في آن واحد .. الهى أيها العادر على كل شيء .. من أكون غير الخوف الذى يشعر به الآخرون نحوى ؟ »

ومثل هذه الفلسفة التي تنظر الى العلاقة بين الذات وبين الغير على أنها صراع ومبارزة لا تنتظر منها بطبيعة الحال أن تدعو الى الحب والصداقة .

والحُب عند سارتر ما هو الا قناع لارادة القوة . والعاشق لا يريد الا أن يمتلك المعشوق بكل الوسائل . وينتهى الصراع بأن يبتلع الواحد الآخر . فاما أن يفنى العاشق في المعشوق . أو يفنى المعشوق في العاشق وفي كلتا الحالتين يفشل الحب لأنه لا يبقى غير العاشق أو المعشوق .

ومن الطبيعي أيضا أن التجربة التي تقود الى الفشل في الحب وبالتالي الى انكار وجوده ، هي نفسها التي يمكن أن تقود الى انكار الله وانكار وجوده ومهما يكن من أمر فإن التجربة الساترية خالية من كل ما يمكن أن يشير الى الله ، ولكنه لا يكتفى بأن يصف هذه التجربة كما فعل «هيدجر» دون أن يذكر الله ، وانما يحاول «سارتر» أن يسوق الأدلة العقلية على أن وجود الله متناقض في حد ذاته ، وهو يتخذ لذلك طريقتين : فهو يحاول أولا أن يفند فكرة الله ككائن هو علة نفسه Causa sui مينا ما في هذه الفكرة من تناقض فيقول : أن الله لكي يكون علة نفسه يجب أن يوجد أولا لكي يصبح بعد ذلك علة لوجوده ، أى أن يوجد قبل أن يوجد ، وهذا تناقض واضح ، أو بعبارة أخرى يجب أن يوجد الله كعلة أولا قبل أن يوجد كمفعول وتظل فكرة وجوده كعلة غير قابلة للتفسير .

والطريق الثاني الذي يسلكه «سارتر» لانكار وجود الله ، هو أن الله يجب أن يجمع في طبيعته بين الوجود في ذاته - أى وجود الأشياء - وبين الوجود لذاته ، أى وجود الانسان ، وكلا الوجودين متناقض مع الآخر ولا يمكن الجمع بينهما في ضعيد واحد ، والا كان في ذلك خلف رحالة .

ومن الواضح أن سارتر يجعل من الوجود مرادفا لكلمة «حادث» أو «عارض» فإذا وجد الله كان حادثا أو عرضا ، ولأن «سارتر» لا يعترف.

بالضرورة فانه ينظر الى الوجود العرضي على أنه غير معقول أو لا معنى له
ويسحب هذه الصفة على الله أيضا ، ولو أنه قال بالوجود الضروري ،
اذن لما اتصفت فكرة الله عنده بهذه اللامعقولية ، أو «بانتفاء المعنى» .

ومما يدعى الى العجب حقا أن يكون «سارتر» الذي يعد نفسه من
الد أعداء فلسفة «هيجل» العقلية محتفظا بنظرة هيجل الى الحقيقة في
قرارة نفسه دون أن يشعر بذلك . فقد كان «سارتر» على وشك الاعتراف
بمعنى الوجود وكان يمكن أن يصل عن طريق تجربة الغثيان الى نظرة
سليمة للوجود اذ بدأ يعتقد أن هذه التجربة تحمل رسالة ما وأنه
تشير الى شيء ما ، ولكنه لا يلبث ان يتذكر انه لا وجود لأي رسالة لان
الشيء الذي يوجد ولا يملك سببا قويا لوجوده لا معنى له absurde
أو بعبارة أخرى أن كل ما هو مرضي عابر لا معنى له ، وهذه صورة
أخرى لفلسفة « هيجل » اتى تقول : ان الضرورة المطلقة هي وحدها
« المعقول » rationne وأن المعقول هو وحده الموجود - أو -
الواقعي .

وهذا خطأ يقع فيه كل من يدعى أن الوجود الواقعي الملموس لا معنى
له ، وأنه لا يشير الى شيء خلقه ، وسنرى فيما يلي أن سيبرز ومارسل
قد برئا من هذا الخطأ .

کارل یسبرز

(۱۸۸۳)

وحينما تنتقل من الحديث عن «هيدجر» و «سارتر» الى الحديث عن «يسبرز» (١) و «مارسل» نشرنا أننا انتقلنا من منطقة داكنة قائمة الى منطقة مشرقة باسمه يسودها الامل ، وتشيع فيها النقة ويتنصر الحب .

واذا كان «سارتر» و «هيدجر» من الفلاسفة السليبين فان «كارل يسبرز» و «جبريل مارسل» يضيفان الى الفكر الانساني شيئا ايجابيا لا شك فيه ، والواقع ان التشابه بين «يسبرز» و «مارسل» يبعث على الدهشة حقا ، فلو لم يؤكد لنا «مارسل» انه وضع الخطوط الرئيسية في فلسفته قبل ان يتعرف على «يسبرز» لاعتقدنا ان «مارسل» قد استعار فلسفته كلها من «يسبرز» .

ومع ذلك فان الصورة التي عرض بها كل منهما فلسفته مختلفة اشد الاختلاف ، اما «مارسل» فانه يعرض علينا فلسفته في صورة «يوميات» ، ميتافيزيقية ، ومسرحيات فلسفية ، ومقالات متناثرة هنا وهناك، اما يسبرز فأكثر تنظيما من زميله الفرنسي ، فهو يعرض فلسفته في صورة مذهب متلاحم الأجزاء ، موغلا في الاحاطة والشمول والدقة والعمق .

واذا أردنا أن نضع «يسبرز» في موضعه من المذاهب الفلسفية رأينا أنه يجمع بين النار والماء في صعيد واحد ، فهو يجمع بين «هيجل» و «كيركجورد» و «نيتشه» وكل من هؤلاء الثلاثة يكاد يكون القطب المقابل للآخر ولا وجود في تاريخ الفلسفة لفلاسفة يصعب التوفيق بينهم مثل

(١) ولد «كارل يسبرز» في أولدنبرج بألمانيا في ٢٣ من فبراير سنة ١٨٨٣ ، وقصر اهتمامه في البداية على الطب النفسي ، فعين مساعدا في عيادة الامراض النفسية في هايدلبرج ، ثم أصبح بعد خمس سنوات محاضرا في الفلسفة بجامعة هايدلبرج ثم استاذاً سنة ١٩٢٠ .

وآلف «يسبرز» أول كتبه في علم النفس سنة ١٩١٣ وافضت به دراسته للأمراض النفسية الى دراسة المذاهب الفلسفية المختلفة وفقا للنماذج النفسية التي تكشف عنها هذه المذاهب ، وفي سنة ١٩٣٢ نشر كتابه الرئيسي بعنوان «فلسفة» .

وكان يدعو في الأعوام الأولى من سيطرة النظام الاشتراكي الوطني في ألمانيا الى تدخل الدول الغربية لانقاذ ألمانيا من الدكتاتورية وحكم الطغيان وسرعان ما فصل من وظيفته سنة ١٩٣٧ بسبب هذه الدعوة . ولما تم الانتصار لاحتفاء عين سنة ١٩٤٥ عميدا لجامعة هايدلبرج بيد أن صحته لم تساعد على مواصلة العمل ، وظل رغم ذلك محتفظا بكرسي الاستاذية وفي سنة ١٩٤٨ قبل الدعوة لشغل منصب استاذ فلسفة في جامعة «بال» بسويسرا .

هؤلاء الثلاثة . فهيجل يمتاز بنزعة العقلية المتطرفة التي تريد أن تخضع الوجود كله لمبدأ عقلي واحد ، ومنطق صارم حازم لا شذوذ فيه أو انواء ، وفلسفة « كيركجورد » على العكس من ذلك مسيحية متطرفة لا عقلية مليئة بالمفارقات ، بل إنها تحيا على هذه المفارقات وتتخذ نقطة بدايتها من الانتقاض على مذهب هيجل وتحطيمه بشتى الوسائل كما بينا من قبل ، أما فلسفة « نيتشه » فهي فلسفة انسانية محددة لا مجال فيها للمذهب هيجل العقلي أو لمسيحية « كيركجورد » الوجودية .

فكيف يجمع يسبرز بين هؤلاء الثلاثة ؟

انه يستعير من « هيجل » تلك الرغبة اقوية في تشييد بناء فاسفى متكامل ولكنه يقيم هذا البناء على أساس من المفارقات التي أتى بها « كيركجورد » ويقدم بهذا كله على مغامرة فردية يرتبط بها وجوده كله ، وينتهى بحبه للمصير وهو فى هذه المغامرة ، وهذا الحب يشبه « نيتشه » الى حد بعيد ، ألم يكن مضامرا عنيدا فى مجال الفكر الانسانى ، وقرصانا لا يقر له قرار فى البحث عن الحقيقة ؟ من الطبيعى إذن أن يصف يسبرز فلسفته بأنها ممزقة déchirée لأنها تجمع بين هذه العناصر المتناقضة جميعا .

ورغم ما يريده « يسبرز » من اقامة فلسفة للوجود ، الا انه لا يريد أن ينشئ علما للوجود ontologie ، كما حاول « هيدجر » وهذا موضع الاختلاف العميق بين « هيدجر » و « يسبرز » فان « هيدجر » لا يكتفى بتحليل الوجود الانسانى ، بل انه لا يقوم بهذا التحليل لذاته ، وإنما رغبة منه فى الوصول الى معنى الوجود عامه ، ويعترض « يسبرز » على ذلك أشد الاعتراض ، فان « التعميم » الذى يبتغيه « هيدجر » يقتضى التجريد ، والتجريد يبتعد بنا عن الوجود الواقعى ابتعادا تاما لان الوجود لا يمكن أن يكون « تصورا مجردا » concept كما تبين ذلك « كيركجورد » بحق . فلسفة « هيدجر » إذن قضاء على الوجود منذ البداية .

أما « يسبرز » فانه يبقى فى مجال الوجود الانسانى العيى ، ويرفض تحديد المعنى العام للوجود ، ولكنه يذهب الى أبعد من « هيدجر » اذ يحاول من طريق دراسة « الأنا » اثناء فعلها الوجودى الخاص أن يصل الى الوجود المطلق اللامتناهى الذى يسميه « بالعلو » transcendence ونسميه نحن « الله » فكل الفيلسوفين يتجاوز الوجود الانسانى ، أما « هيدجر » فيتجاوزه أفقيا نحو التعميم ان صرح هذا التعبير ، وأما يسبرز فيتجاوزه رأسيا متجها نحو الله نحو الاتحاد التام والاندماج المطلق مع القوة العليا فى الوجود التى هى أصل وجود « الأنا » .

هذه هى المخاطرة التى يقوم بها « كارل يسبرز » ويستطيع المرء لأول وهلة أن يتبين الروح الدينية السائدة فى هذه الفلسفة حتى لقد خلق بعض الفلاسفة من أمثال « يارت » صفة النبوة على « كارل يسبرز » .

والواقع أن لفلسفة « يسبرز » صفة « حضارية » واضحة ، اذ تنبع من المحنة التى تعانىها الحضارة فى العصر الحديث ، وتتخذ من الأزمة الروحية التى يعانىها هذا العصر دافعا للخلاص وأساسا للفلسفة .

ففى ميدان الفلسفة انقضى ذلك العهد الذى شهد بناء المذاهب الفلسفية الشامخة ، هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا يحيطون بمبادئ العلم المختلفة ليعرضوا علينا بعد ذلك صورة متكاملة للكون ، ويبدو أن هذا النوع من الفلسفة قد ذهب الى غير رجعة (أرسطو فى الفلسفة القديمة وهيجل فى الفلسفة الحديثة) فان الفلاسفة فى عهدنا هذا يقتنعون بالتخصص فى التفاصيل الدقيقة والاستاذ الجامعى يحيا على أفكار غيره دون أن تكون له أفكاره الخاصة .

وقد كان من المحتم أن ينقضى عهد بناء المذاهب . اذ لم يعد فى وسع الفكر أن يقف من الحياة موقف المتفرج ، بل لا بد له من أن يخوض غمار الحياة مع الخاضعين ، وأن يأخذ من حياة الفعل بنصيب قل أو كثر ، وانتهى عهد الاستغراق فى التأمل فلم يعد له مكان فى حياتنا الراهنة ومن ناحية أخرى تضخمّت المعارف الى درجة لم يعد فى طاقة انسان أن يمتثلها جميعا بمفرده حتى ولو أتاحت له قدرة عقلية خارقة ، وذاكرة جبارة تعي كل ما يلقي اليها من معارف . وهذا كله كفىل بأن يفقدنا الثقة فى أنفسنا هذه الثقة التى كان يتمتع بها أجدادنا ، فنحن نعرف الآن بأن دراسة التاريخ أساسية ، وأن الانسان لا يستطيع أن يدرس مادة من المواد متجاهلا ما أتى به سابقوه فى هذه المادة ، بل لقد ذهبنأ الى أبعد من ذلك ، فجعلنا المجتمع شرطا أساسيا فى تكوين أفكارنا ومزاجنا ، وما فتئت هذه الفكرة تطاردنا وتبعث الجرع فى نفوسنا حتى بتنا نعتقد أن أفكارنا صادقة بالنسبة اليها فحسب وأن من الممكن أن تكون لغيرنا أفكار أخرى صادقة بالنسبة اليهم أيضا .

ورغم هذا كله فإننا لا نستطيع الانصراف عن البحث عن الحقيقة ولا بد أن نسال أنفسنا تلك الاسئلة القديمة الخالدة التى سالها كل مفكر حتى وهى : من أين أتيت ؟ وماذا أستطيع أن أعرف ؟ وماذا يجب أن افعل ؟

ان الانسان بطبعه يبحث عن « ايمان » معين يستطيع به أن يوجه حياته ، انه يبحث عن معتقدات يهتدى بنورها فى طريق الحياة . ذلك الطريق الذى يقف لنا الموت فيه بالرصاد . ولهذا فإننا نقنع بالاضواء النحيلة الخافتة التى يمكن أن تهتدى أقدامنا ونحن نعلم أننا مغامرون بحياتنا فى كل خطوة نخطوها .

وهذه الروح الجديدة التى يمكن أن نسميها باليقظة الروحية هى التى اشاعها كل من « نيتشة » و « كيركجورد » فى تاريخ الفلسفة ، وهى التى تتضائل الى جانبها كل ما وصل اليه الفيلسوفان من نتائج . فقد تعلمنا منهما أن الفيلسوف يجب أن يبحث عن الحق دون الالتجاء الى السلطة خارجية أيا كانت . مخاطرا فى ذلك بحياته متعرضا للزراية والاحتقار منصرفا عن اكتساب التلاميذ والاتباع لأنه يريد من الناس جميعا أن يفكروا لانفسهم وأن يبتدعوا قيما جديدة ، وقصارى القول أن يرتبط الفيلسوف فى البحث عن الحقيقة بكل كيانه لا بعقله وحده ، بل بوجدانه وعاطفته وحياته وعقله فهو يغامر بروحه فى سبيل الوصول الى الحقيقة كما يراها

هو دون عناية منه برأى الناس في هذه الحقيقة، وعليه بعد ذلك أن يعرضها في صورة منظمة منسقة . أما « نيتشة » و « كير لجورد » فلم يحاولا عرض هذه التجربة في صورة منظمة ، وإنما اكتفيا بالاسلوب الشعاعى الذى يمثل بالاستعارات والتشبيهات والاشكال الفنية الأخرى للتعبير عن رسالتها .

وبحاول « سبرز » أن يقوم بهذه المهمة فيخضع تجربته الوجودية في البحث عن الحقيقة للعقل الذى ينظم ويصنف ويشرح مستهدفاً في ذلك الوضوح والدقة والتنسيق ، ولذلك يسمى أحد مؤلفاته «العقل والوجود» (سنة ١٩٣٥) ويجمع في هذا الكتاب بين المنطق الصارم والتحليل الدقيق وبين الايمان العميق والعاطفة المشبوبة ، وليس في ذلك أى تناقض لانه استغلال للجدل والمنطق في اقناع القارىء بأعمق ما يؤمن به مفكر وهذا ما يسميه « سبرز » بالاتصال بين ذات وذات ، أو بين حرية وحرية أخرى، اذ أنه يعتقد أن فلسفته عبارة عن دعاء أو دعوة لكى يحيا الانسان وجوده الخاص .

ويميز « سبرز » بين مجالات ثلاثة للوجود : هي العالم والاّنا أو الذات والعلو أو الله . ويقابل كل مجال من هذه المجالات وسيلة من وسائل البحث هي العلم والفلسفة واللاهوت .

الوجود الأول هو الوجود التجريبي أى كل ما يصلح موضوعاً للعلم ، والصفة الأساسية لهذا الوجود هي الموضوعية . ومن الممكن دراسة الانسان أيضا دراسة علمية موضوعية . ولكنها لن تكون الا دراسة خارجية محضة لا تصل الى أعماق أفوار الانسان .

وتمتاز فلسفة « سبرز » بتحليلها لوظيفة العلم ، ووضع الحدود التى لا يمكن للعلم أن يتعداها ، وهو في هذا الجزء النقدي من فلسفته مخلص لـ « كانت » أشد الاخلاص لانه يرى أن العلم بحدوده لا يستطيع أن يتجاوزها فيفسح المجال للايمان .

واهم ما يتصف به العلم هو « العمومية » أو « اللاشخصية » بمعنى أن ما يصل اليه العلم من نتائج يمكن أن يقتنع بها الناس جميعاً بفض النظر عن تجاربهم الشخصية ، فهو مستقل تمام الاستقلال عن أى فرد من الأفراد وهذا ما يسمى بالموضوعية في العلم .

بيد أن التعميم في العلم ليس مطلقاً وإنما هو محدود ، اذ يحتفظ كل علم بعدد من الفروض والبيدهيات التى يمكن اثباتها بالمنطق أو التجربة ويتقدم العلم بالضرورة اذا سلمنا بهذه الفروض والبيدهيات .

ومن ناحية أخرى لا يمكن للعلم أن يستنفد أو يستهلك موضوع بحثه الخاص ، فهناك دائماً بقية لم تكتشف أو مجهول لم تصل اليه .

والعلم عامة أو مجموعة العلوم لا يمكن أن تنظر الى المسائل نظرة شاملة تحيط به ككل ، وبالتالي لا تستطيع أن تخلق تركيباً عاماً لاختلاف مجالات البحث فيها بعضها عن البعض الآخر اختلافاً عميقاً ، فعلوم النفس

والتاريخ والاجتماع والدين .. الخ تختلف اختلافا تاما عن علوم الطبيعة والكيمياء والرياضة ، هذا من ناحية الموضوع ، أما من الناحية الذاتية ، فان لكل عالم وجهة نظره الخاصة بحيث لا يستطيع أن يتعالى على ذاتيته فى مثل هذه المحاولة لتركيب صورة عن الكون ، كما انه لا يستطيع أن يعتنق كل وجهات النظر الممكنة أو الوصول الى وجهة نظر يجزئ بانها وحدها الحقيقة . فلكل مفكر عالمه ، ولا وجود لعالم واحد .

أضف الى ذلك أن العلم فى حاجة دائمة الى التفسير ، فالآلات الدقيقة تستطيع أن تقدم للانسان مقاييس دقيقة . ولكن هذه المقاييس لا فائدة منها ان لم يقدّر الانسان بتنظيمها وترتيبها واستخلاص النتائج المختلفة منها ولهذا فان العلم يعتمد فى نهاية الأمر على الانسان وعلى صفاته الفردية ولا يمكن أن يستقل عن هذه الصفات استقلا تاما ، بل ان الضمير وبعض العناصر الأخلاقية الهامة من أمانة وغيرها تتدخل دائما فى العمل العلمى فى كل لحظة من لحظاته ، والعلاقات الانسانية تكمن دائما وراء المعرفة ، فلا يكفى أن يكون الأستاذ ملما بموضوع تخصصه بل لا بد من أن يقيم بينه وبين تلاميذه علاقة انسانية معينة تساعده على غرس العلم فى نفوس تلاميذه وكذلك الطبيب المتخصص فى حاجة الى شىء آخر غير مجرد العلم لكى يبعث الثقة والأمل فى نفوس مرضاه .

وقصارى القول ان العلم لا يستطيع أن يشبع الانسان فى بحثه عن الحقيقة لانه لا يجيب على تلك الاسئلة التى وضعها الانسان منذ اقدم العصور والتى لم ينقطع حتى الآن عن وضعها .

ونستطيع أن نقول ان عمل العالم هو أن يوسع مملكة المعرفة بان يفزو مناطق جديدة من المجهول ، ولكن الحدود التى تحيط بمملكة المعرفة كثيرة لا يمكن أن تغلب عليها جميعا ، ولذلك يراوده الشعور بأن هذه الحدود لا نهائية ، ولكن هناك حدودا نهائية فى الواقع ، وهذه الحدود هي التى تفصل بين العالم العضوى واللاعضوى ، بين الحياة والعقل ، وبين العقل والروح .

هناك هوات بين الواحد والاخر لا يمكن عبورها مهما طال الزمن ، واحساسنا بوجود هذه الهوات هو الذى يدفعنا الى الاعتقاد فى وجود « الشىء فى ذاته » أو « المتعالى » وشعورنا بأن عالمنا ليس مكتفيا بذاته وانما معتمد على شىء يكمن عبر الاشياء جميعا هو الذى يدفعنا الى دفع باب العلم لكى نشرف على عالم الميتافيزيقا أو عالم ما وراء الطبيعة .

ونحن لا نستطيع أن نتنقل من ميدان العلم الى ميدان الفلسفة أو الميتافيزيقا دون أن نقوم بوثبة ، وهذه الوثبة تنطوى على شىء من العلو أو التعالى وموضوع الدراسة فى هذا الميدان هو « الأنا » أو الذات فى وجودها المعنى الاصيل . وهو الوجود بمعناه الحقيقى ، وليس معنى هذه الوثبة اننا نشب خارجين من هذا العالم ، فان الانا تظل دائما داخل العالم مهما تفعل ولكننا نتجاوز « الوجود الموضوعى » الى الوجود الذاتى ، والواقع اننا لا نستطيع الاستغناء عن العالم فبدونه لا نستطيع أن نحقق امكانياتنا . ولا نستطيع ذواتنا أن نتخذ صورة محددة ، وفى الوقت

نفسه نحن نشعر أن العالم عقبة في سبيل العلو ، واننا اذا استسلمنا لموضوعيته فقدنا أئمن مافينا ولهذا فإن العلاقة بيننا وبين الصالح علاقة توتر .

ومن هذه العلاقة يمكن أن نستخلص الصفة الاساسية للأنا أو الذات وهي انها رغبة مستمرة في تجاوز نفسها والعلو عليها وكل ماتلبفه تعتقد أن من الواجب أن تبلغ أكثر منه ، والأنا الحقيقية مجرد امكانية لما يجب أن نكونه ، والفعل الذي يصبح به الانسان نفسه هو ما يسميه يسبرز بالوجود *Existenz*.

ولهذا الوجود سمات ثلاث تشير اليه تلميحاً ولكنهما لا تكفي لاستفراق كل ما فيه ، أو نستطيع أن نقول هي الخطوط الرئيسية التي يسلكها لكي يحقق أسمى ما فيه . وهذه الخطوط الثلاثة هي :

١ - الحرية ، أي اختيار الانسان لنفسه .

٢ - الاتصال الحقيقي بالآخرين ويتم هذا الاتصال عن طريق الصراع العاشق .

٣ - التطور الروحي داخل اطار العالم .

الحرية : والحرية عند « يسبرز » هي هذا الإنشاق الاولي للوجود ، أو هي الفعل الذي به تنتقل الذات الى مجال من الوجود يختلف كل الاختلاف عن مجال الوجود الموضوعي - أي وجود الأشياء - لكي تبدأ خلق نفسها .

والحرية لا يمكن اثباتها أو البرهنة على وجودها ، ومشكلة الحرية مشكلة قديمة ولكنها زائفة ، قد حلت هذه المشكلة حلين متناقضين يمكن أن نسميها بالجبورية واللاجبرية ، والواقع أن الاعتراف بالحرية كان يقوم غالباً على أساس التصور الذي يجعل من الفعل الحر فعلاً بلا علة أو سبب ، وهذا التصور يجعل من الحرية فعلاً جزائياً لا معنى له ، وليست هذه هي الحرية الحقيقية .

ومن الفلاسفة من نظر الى الحرية على أنها فعل لا يتحدد من الخارج أو لا يخضع لتحديدات ودوافع خارجية ، وفي هذا يخلط الفلاسفة بين حرية الفعل وحرية الاختيار . فمن الممكن مثلاً أن أتصرف دون ارغام من الخارج في حالة الخوف أو التعب مثلاً ، هل معنى ذلك أنني حر لأن الدافع الى الفعل داخلي بحت ؟ كلا فإن الدافع لا يحدد الاختيار ، وانما الاختيار هو الذي يحدد الدافع .

ويعتقد يسبرز أن اهتمام الانسان بأن يصبح حراً كاف وحده لان يجعله حراً . والحرية ليست شيئاً نكتشفه ، وانما شيء نفعله ، وحينما أقول أنا موجود أنا نفسي ، أنا حر ، فإن هذه الصيغ جميعاً تعبر عن تجربة وجودية ، وهي يعينها تجربة «ديكارت» حينما قال «أنا أفكر فانا موجود» غير أن ديكارت قد استهوته ملكة التفكير فربط بينها وبين الموجود ، وكان في ذلك مخطئاً كل الخطأ .

والحرية ليست عمياء ، والفعل الذى أقوم به بلا سبب ولادافع وانما أقوم به اعتباطا لا يمكن أن يعد فعلا حرا ، وانما الشرط الأول للحرية هو المعرفة ، فاذا لم يجد الانسان نفسه بين امكانيات وقيم مختلفة واذا لم تصبه حيرة الاختيار بين هذه الامكانيات والقيم ، فان قراره ابلدى يتخذة سيكون تلقاها لاقية له .

والشرط الثانى للحرية هو الشعور « بقانون ما » فلا وجود لحرية بلا قانون ، ونحن لا نختار بين الامكانيات المختلفة مصادفة ، وانما بالرجوع الى لوحة القيم .

بيد ان الحرية شيء آخر غير هذا كله ، وهى تظهر معنى المفارقة paradoxes عند « يسبرز » فالحرية متناقضة لانها بداية مطلقة ولكنها فى الوقت نفسه مشروطة بشرط ، وموضوع الحرية دائما محدد ، ولكنها تهدف الى غاية لا متناهية ، وتظل هذه الغاية مجعولة لاننا لا نعرفها الا عن طريق عدم رضانا بما نلفه ، وبرغبتنا المستمرة فى تجاوز كل ما نصل اليه .

والوجود لا يمكن أن يتحقق الا فى صورة محدودة ، وهذا التحديد هو معنى الاخفاق أو الفشل عند « يسبرز » فان الحرية تريد أن تتحقق فى صورة لا نهائية كما رأينا ولكن وجودها فى العالم يجعلها تتحقق فى صورة محدودة بيد أن هذا التحديد ، وهذا الاخفاق هو الذى يفتح للذات باب العلو أو التعالى .

ويحسن بنا أن نفهم معنى التحقيق الوجودى عند « يسبرز » وكيف يتم .

أن يصبح الانسان نفسه ، هذا هو معنى التحقيق الوجودى . اما كيف يصبح الانسان نفسه فذلك لا يتم الا بالاتصال بالآخرين .

الاتصال : و « يسبرز » يختلف كل الاختلاف عن « كير كجورد » فى هذا الجزء من فلسفته ، فبينما يحاول « كير كجورد » أن يستمر فى عزلته وصمته واستسراجه مؤمنا بأن الصلة الوحيدة التى يمكن أن يرتبط بها الفرد هى صلته بالله « وأن الوحدة أمام الله هى الوجود الحقيقى » ترى أن « يسبرز » يؤمن بضرورة خروج الذات من وحدتها وعزلتها ، لانها فى هذه الوحدة وتلك العزلة لا تستطيع أن تصل الى تحقيق نفسها تحقيقا كاملا ، فلا بد من الاتصال بالآخرين لكي تصبح الذات نفسها .

وفى هذا الاتصال تأخذ الذات وتعطى ، وهى فى تلقائها مع الغير لا تقدم ذاتا قد تكونت فعلا ، وانما تصبح ذاتا حقيقية حينما تشاطر غيرها الحياة ، وهذه المشاطرة تتم على أساس أعمق من الاتصال اليومي المبتذل فهى عطاء واخذ فى صدق تام وصرامة مطلقة .

لبس من شك أن الاتصال فى فلسفة يسبرز هو أعمق أجزاء هذه الفلسفة وأكثرها اصالة وجدة .

فقد رأينا كيف جعل « سارتر » من الصلة بين الذات والغير صراعا

مستمرا وكيف سبقه « هيجل » الى ذلك فجعل من هذا الصراع صراعا حتى الموت .

أما يسبرز فقد جعل من هذه الصلة « صراعا عاشقا » وهذا هو موضع الطرافة في فلسفته .

فالاتصال لا يتسم الا بين موجودين « خلق كل منهما للآخر » Zueinandersein وفي هذا الاتصال تتم بين هذين الموجودين عملية خلق متبادلة ، بمعنى أن كلا منهما يساعد الآخر في أن يكون نفسه ، وعملية الخلق هذه تقتضي الصراع ، ولكنه صراع لمصلحة الآخر ، وحب في أن يكون هذا الآخر متحققا متكاملا ، أي أن يكون نفسه وأن يتمتع بحريته كاملة في خلق نفسه ، ومن ثم كان هذا الصراع عاشقا .

وانا لا أستطيع أن اتصل اتصالا حقيقيا بالآخر دون أن اكون نفسي وأن يكون الآخر نفسه كذلك ، فلابد أن يشعر كل منا بحريته الى أقصى حد ، وبذلك يكون الاتصال بيننا حرا لا ارغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قويا لا مرد له . فالاتصال يقتضي الانفصال ، وتمهد له العزلة والوحدة ، وتبدأ الذات في الشعور بغريبتها حينما تقف في مواجهة المجتمع ، أي حينما تتخلص من ذلك الشعور الجماعي الذي يكاد يطفى على « الأنا » فيفقد كل استقلالها الخاص وتميزها التام عن المجموع .

والواقع أن الاتصال الحقيقي ينبعث من الشعور بالامتياز من العلاقات الاجتماعية المادية التي تربط بيننا وبين الآخرين ، وحينئذ تتولد في نفسى رغبة شديدة الى الوحدة والانزلال ، ولكن هذه الوحدة يجب ألا تطول ولا تمشي الجفاف في وجودي ، وكأنني شجرة خلت عروقها من الماء . وفي هذه الحالة أشعر أنني لن أصبح نفسى حقيقة الا بالاتصال الحقيقي بالآخر على شرط أن يشعر هو الآخر بحاجة الى

فالاتصال الحقيقي يقتضي الوحدة والاتحاد معا . واللحظة التي أفتح فيها أبواب نفسى للآخر هي اللحظة نفسها التي أحقق فيها معنى وجودي

فطبيعة الاتصال الحقيقي إذن دياكتيكية متناقضة لأنها تميل الى نقيضها وهو الانفصال ، وذلك لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة لأنها تستغنى عن الآخر وتعتمد عليه في الوقت نفسه .

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لاننا نمج عن تفسيره بوصاطة العقل الموضوعي وذلك لأنه يتم داخل نطاق التماهي أو الله ، ويقول يسبرز « أنا وانت منفصلان في الوجود التجريبي لكننا شيء واحد في التماهي » .

والاتصال يجب أن يتم في تحفظ تام ، وبلا أي تحفظ ، فلا أتخلى عن شيء من إمكانياتي ، ولا أتنازل لحظة واحدة عن حريتي ، فانا «الصدائق» الذي أحمله للآخر ، وفي الوقت نفسه يجب أن أكون أمام الآخر عاريا عن كل قناع مجردا من كل حرص أو حذر وأن أقهر في نفسى كل خوف أو خجل من العري الروحي ، والا اختنق الاتصال في جو من الاستسار والغموض يجب أن يبرح الحياء بيني وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب هو الشرط الأساسي للاتصال وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع من الاتصال اليومي المبتذل .

والحب هو الذى يحيل الصراع بيننا وبين الآخر الى صراع مغمم بالامل قائم على الرجاء ، وهو حركة مستمرة ، وتطور دائم تتعالى فيه الدات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع ، ولكى يبقى الحب ويدوم يجب الايبلغ هدفه ، والا كان فى ذلك موته ، اذ لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعالى المتصل .

ونحن نعلم ان الطبيعة الانسانية عرضة للانحرافات ولا أنواع النقص المختلفة فالحب يصطلم فى كل لحظة بأنانيته وحبى للتفوق والسيطرة ويخل بنفسى وغيرتى عليها ، فاذا استسلمت لها النزوات والفراغ تحطم الاتصال الحقيقى بينى وبين الغير ، ولهذا لا يخلو الاتصال الحقيقى بالغير من صراع مع النفس ومحاولة لتفليب الجانب الطيب فيها على الجانب الشرير .

وقد يتعرض الاتصال الحقيقى لنكسة فى حالات معينة كالزواج مثلا ، فالمفروض ان الزوج هو الذى يوجه زوجته ، وله عليها حق الطاعة ، ولكن هذا كله يجب أن يتم دون ارغام أو تجاهل لارادة الزوجة اذا أردنا أن نحفظ للاتصال بطابعه الأولى الاصيل ، وكذلك على الزوجة أن تطيع زوجها ولكن يجب ألا تكون هذه الطاعة عبودية ومذلة بحيث تفقد الزوجة شخصيتها تماما .

فالحب عند «سبرز» يتخذ معنى مختلفا عن الحب الذى نعرفه، اذ ينطوى على الصراع والكفاح ويقتضى من المحب أن يأخذ حظه دائما من أن يتخلى هو أو الطرف الآخر عن المثل الأعلى الذى يجمع بينهما فى محاولة واحدة هي محاولة الاندماج فى التعالى ، ولكن فى هذا الصراع يجب أن ابتعد عن أمر واحد ، وهو ألا افرض نفسى مطلقا على الآخر ، فإن فى مجرد هذا الفرض انتهاكا لحرة الاتصال فاذا فشلت يجب ألا يخامرني اليأس بل ينبغي على أن أكون مخلصا لمعنى الاتصال نفسه ، فأحاول أن اتصل من جديد ، وهكذا باستمرار .

التطور داخل العالم : وتحقق الدات لا يمكن أن يتم خارج العالم كما اسرنا الى ذلك من قبل ، بل انها تظل مرتبطة بالعالم ارتباطا وثيقا . فاذا أرادت أن تتطور بحريتها دون أن تتخذ من العالم الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا التطور سقطت فى الفضاء ، فلا بد اذن من تزاوج الوجود - أى وجود الذات مع الوجود التجريبي - أى وجود العالم . وهذا التزاوج هو مايسميه «سبرز» بالتاريخية *Historicité* وهذه التاريخية هي التى تمنح لأمكانياتنا اللامحدودة طابع التحديد ، وهي التى تضيف على نوايانا ثوبا من الواقعية والحرية يجب أن تندمج مع العالم وتنشأ بكى لتحقيق أى يجب أن تتخذ مواقف *situations* معينة .

ونحن فى كل لحظة من لحظات وجودنا فى موقف معين ، هذا الموقف

عبارة عن مجموعة من الظروف المقدرة ، وكل موقف من هذه المواقف جزء من كل أكبر منه ، وهو دائما بسبيله الى التغيير لينحل مكانه موقف آخر ، وهكذا تتألف حياتنا من سلسلة من المواقف المتوالية . بيد أن هناك مواقف خاصة يسميها « سببرز » المواقف الحاسمة ، أو الحدية Situations-Limites وقد سماها كذلك لأنها تقف بنا عند حدود لا نجد لها تفسيراً كالوت والآلم والصراع والخطيئة وتدفعنا هذه المواقف الى اتخاذ قرارات حاسمة .

وفي هذه المواقف نشعر أن دافعا ملجأ يدعونا الى أن نغير أنفسنا وأن نتخذ قرارا حاسما ، فإن أنفسنا بما هي عليه لا تكفى لمواجهة هذه المواقف ، فاما أن نصبح شيئا أكبر وأعظم ، أو أن ننهار ونتحطم ونصبح أرواحا خالة ... أما أن نصبح كل شيء ، أو لا شيء .

فالوت يذكرنا بأن حكمتنا وقوتنا محدودتان ، ويصرفنا بذلك عن الرغبة في تفسير كل شيء في العالم ، ويجعلنا نكرس أنفسنا لكي نمسح حياتنا قيمة قبل أن تنقضى .

ويزورنا الموت أولا حينما نفقد من نحب ، وحينئذ لا نجد لنا حيلة الا أن نخلص لذكرى من نحب ، وإن نكون أوفياء لما تعلمناه وألذنا منه ، وبهذا الوفاء والاخلاص توطن بأن من نحبه لم نفقده تماما ، وفي هذا اليقين وحده ينهض الدليل على خلود الروح .

أما موتنا الخاص فشيء أكثر خطورة ، شيء يجب أن نعاينه بأنفسنا لنعرف كيف يكون ، وحين يتهددنا الموت نتساءل : ماذا يكسب الانسان اذا ظفر بالعالم كله ، وخسر نفسه ويستبد بنا الربح حينما نلمع الموت على عتبة بابنا بعد أن تخليتنا عن رسالتنا وتقاعدنا عن خدمة ذلك الحق الذي هو وجودنا شيء واحد ، وأصبحنا عبيدا للظروف توجهننا كيف شأوت أما اذا كنا اسياد مصائرنا ، وتمسكنا برسالتنا دون وهن أو تراخ فلاننا سنواجه الموت في شجاعة واطمئنان ، بل اننا سنرحب به عندئذ دون خوف أو وجل .

والصراع هو الآخر من المواقف التي نسلم بها في الحياة ، بل الننا لننتعرض في كل لحظة من لحظات حياتنا للصراع مع الآخرين ، اذ تصطدم الارادات بعضها ببعض الآخر ، وتتنازع الحريات لاختلاف وجهات النظر فيما بيننا . والحب وحده هو الذي يستطيع أن يوفق بين وجهات النظر المتعارضة .

والخطيئة أيضا لا مفر منها لاننا في أثناء اختيارنا للامكانيات نطرح امكانيات أخرى مما يولد في نفوسنا شعورا بالندم والخطيئة . فالأب الذي يكرس حياته لابنائه قد يشعر بالخطيئة لأنه لم يمنح الوطن من العناية ما منحه لابنائه ، ولكن الهرب من الاختيار مستحيل ، لأنه لا بد من الفعل ومن ثم لا بد من الشعور بالخطيئة .

هذه هي المواقف التي يلتقي فيها الانسان بمصره ، وفي حب

الانسان لهذا المصير دون تمرد واستسلام علو على التجربة ونزوع الى الالتقاء « بالمتعالى » .

و « المتعالى » أو « المتالى » كما يسميه « يسبرز » الذى نلتقى به فى هذه المواقف الحاسمة من حياتنا هو « سر الوجود » ولكى نستطيع أن نبحث عن دلالة هذا المتعالى وطبيعته لا بد لنا من منهج خاص يختلف تمام الاختلاف عن المناهج المألوفة فى البحث ، وهى المناهج التى تقضى بنا الى أن نجعل من هذا المتعالى موضوعا من الموضوعات أو شيئا من الأشياء مما يفقده طابعه الاصيل .

والمنهج الوحيد الذى يمكن أن نصل به الى المتعالى هوذلك المجهود الذى يمكن ان يقوم به الفرد من طريق حريته لتحقيق ذاته ، لان هذا التحقيق نفسه ينطوى على المتعالى كموضوع للايمان اذ تبلفه الذات حين تقوم بوثبة عبر كل القضايا المنطقية المقولة .

والبحث عن المتعالى هو فى حد ذاته انشاء لعلاقة وجودية بيننا وبينه ، بل ان هذا البحث عبور على المتعالى الذى كان متحققا فى هذا العالم على هيئة شفرات chifres مختلفة ، وكل ما فعلته هو اننى قرأت هذه الحروف أو هذه « الشفرة » عن طريق الايمان .

فالمتعالى عند يسبرز ليس تعاليا على هذا العالم الذى نعيش فيه وانما هو تعال باطن أى داخل فى تركيب الوجود الواقعى التجريبي ، والا لم يكن لهذا الوجود أى معنى ، وهذه « الباطنية » أو « الخفية » كما يسميها بعض الفلاسفة العرب لا يمكن أن تنكشف الا كلفة لا يستطيع أن يقرأها الا المؤمن بهذا المتعالى ، فهناك دائما بين الوجود الانسانى والوجود المتعالى هذه الشفرة . هذه اللغة السرية التى توجد فى كل مكان وفى غير مكان .

ويسمى « يسبرز » هذا المنهج الذى يمكن أن نصل به الى المتعالى « بوجدان الليل » وهو السلوك احدى به يقلب الانسان كل القوانين الانسانية المألوفة رأسا على عقب ، وهى القوانين التى يسميها « يسبرز » « بقانون النهار » .

والمتعالى لا يمكن التعبير عنه ولو بالسلب كما يفعل بعض المتصوفة .. ورجال اللاهوت ، وتعمد المقارنة بينه وبين أى شيء آخر لانه هو الآخر المطلق .

ومن الخطأ البين أن نعتبر « صوت الضمير » هو صوت الله ، لأن الله لا يمكن أن يتحدث لنا مباشرة ، اذ ليس من الممكن لانسان أن يقاوم صوت الله وفى هذا تحطيم فكرية الانسان التى يحرص الله على أن تكون هى العامل الأساسى فى العبادة .

ويرى « يسبرز » أن علاقة الانسان بالله هى مزيج من التحدى والعبادة اذ يتحدى المؤمن الحق على الحياة وما تفص به من مظالم ، وكأنما ينزع به عرقه الى عالم آخر يختفى فيه الظلم والشر والقبح ، ولكنه يشعر

في الوقت نفسه بأنه جزء من هذا العالم الذي يتمرّد عليه ، فأنى له إذن هذا التمرد الذي ينزع به الى عالم آخر ان لم يكن آتيا من الله ؟ فتمرّد الانسان على الله هو من عمل الله في الانسان . وهذا التمرد عمل من أعمال العبادة ، لأن العبادة لا تكون صادقة ان لم تكن صادرة عن حرية مطلقة .

وللتمثال لغات ثلاث يتحدث بها الى الانسان ، فهو يتحدث الىه عن طريق التجربة ، وعن هذا الطريق نرى الاشياء في شفافية تامة ، ونلمح من وراءها للتمثال ، أو عن طريق الناس ، وهذا الطريق يمكن أن يتبدى على صور ثلاث هي الاساطير والاديان والفن ، فيها يستطيع الانسان أن يعبر عن الحقائق الخالدة . • بيد أن أحدا لا يستطيع أن يفهم هذه الصور المختلفة أو يتجاوب معها ان لم يكن مؤمنا بالحقيفة التي تحجبها وتبديها في آن واحد .

واللغة النائنة التي يتحدث بها التمثال الى الانسان هي لغة التأمل ويتخذ هذا التأمل صورة المذاهب الميتافيزيقية التي تتجه الى المتعالي، ولكن هذه المذاهب لا تستطيع إلا أن تقدم الينا رموزا مجردة ، لا معرفة بالمتعالي فهي « شفرة الشفرة »

وقراءة هذه اللغات هي الثغرة المفتوحة في الاشياء والتي نستطيع منها أن نطل على أعماق لا غور لها .

ويتحدث الينا المتعالي في لغة أخرى هذه اللغة هي لغة الفشل أو الهزيمة ، ونحن نلتقي بها في حياتنا على صورة من الصور ، بل لا بد لنا من أن نلتقي بها ويمكن أن نجتمع في عبارة واحدة وهي « أن الكل فان » والنسيان ينتهي بأن يبتلع كل ما أراد الانسان تخليده ، والماضي هوة عميقة يخفي فيها كل شيء فالفشل قانون شامل لا مفر منه سواء في مجال التفكير العقلي - حيث يصطدم افكر في بحثه عن المطلق بما هو نسبي ، أو في مجال التفكير المسملي الذي ينتهي بمحاولته لأن يصل بالوسائل المبيدة للجنس البشرى الى حد الكمال . بل يصيب الفشل الذات في محاولتها لادراك نفسها وتحقيق امكانياتها .

وكان من الممكن أن تنتهي فلسفة « يسبرز » عند هذا الحد الذي انتهت عنده فلسفة « سارتر » ، ولكن « يسبرز » يمضي معمقا تجربته الذاتية الى آفاق لم يتطلع اليها « سارتر » أو « هيدجر » ، وهذا ما يضفي على فلسفته طابعا خاصا أكثر عمقا ، فهو يقول ان الوجود يتكشف في هذا الفشل نفسه الذي يصبح حينئذ الباب الضيق الموصل الى التعالي والابدية .

والواقع أن حرية الانسان في الازعان لهذا المصير تحيل الفشل الى نجاح والهزيمة الى انتصار ، أو بمعنى آخر ان حب المصير هو نوع من الايمان الذي يبلغ بنا الى المتعالي في وثبة واحدة رائعة ، وهناك يتبدى لي افضل على انه نوع من الاختيار الذي يضعه الله في طريقي كيما أحاول اجتيازه . وليس معنى ذلك أن أبحتعن الفشل عمدا لكي يتم لي الايمان . • كلا فان الفشل لا يكون فشلا حينما يتوقه الانسان ، وانما الفشل الحقيقي هو ذلك الفشل الذي يصادفنا حيث كنا نتوقع النجاح ، ولا معنى

للفشل ان لم يخاطر الانسان بكل وجوده مخاطرة صادقة ينشد لها
النجاح ، أما توقع الفشل فهو نوع من القدرية Fatalisme الذي
يستنكره « يسبرز »

وهذا الاخفاق يجب ألا يقودني اذن الى السلبية لانها نوع من العدم
بل يجب ان اعتقد دائما ان ثمة شيء أستطيع ان افعله بعد هذا الاخفاق .
فالاذعان للمصير ليس اذعانا سلبييا صرفا ، ولكنه اذعان ايجابي ، اذعان
فاعل ان صح هذا التعبير اذعان جر يصل بي الى المتعال وفي هذه العبارة
يمكن ان تتلخص فلسفة « يسبرز » .

جابر ییل مارسل

(۱۸۸۹)

تبدأ فلسفة «جبريل مارسل» بتجربة ذاتية خاصة كما تبدأ كل فلسفة حقيقية لا تريد أن تخدع نفسها ، وكان «مارسل» يحاول في كل ما كتب أن يحتفظ لتجربته الحية بكل ظلالها وطعومها ، وروائعها المختلفة على عكس الفلسفات القديمة التي تريد أن تخفى هذا كله في شيء من النجمل أو الغرور .

وفلسفة «مارسل» فلسفة عينية عازفة عن التجريد « والمشكلة الرئيسية فيها هي مشكلة التعبير والاحتفاظ بكل ما في التجربة الذاتية من نقائص وصيوب .

ولد «جبريل مارسل» في باريس سنة ١٨٨٩ ، وأعد نفسه لتدريس الفلسفة ، ولكنه كان يقوم بالتدريس على فترات متقطعة اذ حملته رسالته نحو آفاق أوسع من التدريس فاشتغل بالنقد الادبي والسينمائي للمسرح ، والتأليف والموسيقى ، وأخذ يسجل خواطره الفلسفية في يوميات ظهر فيها بوضوح تأثيره بالفلسفة المثالية التي أعفيت « كانت » وخاصة فلسفة « شلنج » ، ولكنه كان عدوا لدودا لهيجل كما كان زميله الروحي « كيركجور » وذلك لأن الفرد في فلسفة « هيجل » غارق ضائع في المطلق أو الروح المطلقة .

وكان «مارسل» يعتقد أن المسرحية هي أكثر اشكال التعبير امتيازاً لأنه يستطيع أن يخفي نفسه وراء أبطال مسرحياته ، وقد ورث هذا الحب للمسرح عن أبيه الذي كان يمضي سهراته في قراءة المسرحيات لابنه قراءة ممتعة .

وهكذا امتزج الفن بالتفكير الفلسفي في شخصية «مارسل» بحيث لم يكن يستطيع أن يفصل الواحد عن الآخر . وكان أبوه ملجدا متأثرا في ذلك بكتابات تين وسبنسر ورينان ، وكذلك عمته التي تولت تربيته بعد وفاة أمه وهو في سن الرابعة ، وكلاهما - العمة والأب ، كانا ينزعان الى « اللادارية » أما الأولى فنحسو اللادارية الاخلاقية وأما الثاني فنحسو اللادارية الجمالية مما ولد في الطفل شعورا قويا بالقلق والحيرة .

وقد عانى مارسل في طفولته وشبابه من العناية الفالقة والمراقبة الدقيقة التي فرضها عليه أبوه وعمته وجدته لاه ، فكان يشعر أن كل حركة من حركاته موضع تعليق ودراسة .

وكان يمقت المدرسة مقننا شديدا مما أثار في نفسه فيما بعد ثورة عارمة على مجموعة من التقاليد الاجتماعية .

وربما ارتبطت فكرته عن « الحضور » بشعوره القوي بحضور أمه رغم وفاتها وقد أشار الى هذا الشعور في فلسفته بما لا يدع زيادة لاستزيد .

وفى الجزء الثانى من اليوميات نلمح أثر الحرب فى تفكير مارسيل ، فعندما نشبت الحرب الاولى انتحى مارسيل بوحدة الصليب الاحمر واشتغل فى قلم المخابرات للبحث عن المفقودين ولم يشترك اشتراكا فعليا فى الحرب لضعف صحته ، ولكن هذا العمل الذى كان يقوم به خلط على فلسفته سمة من الحزن والاسى العميق رغم تفاؤله واغباله على الحياة ولا يريد « مارسيل » أن يكشف عن الوجود عامه ، لكنه يريد أن يدرس الوجود فى تفرد و تميزه كما يتحقق فى « الأنا » وذلك لأن حل المشاكل الرئيسية التى تتصل بوجود الله أو وجود النفس وخلودهما لا يمكن أن يتم الا داخل اطار فلسفة عينية لان هذه المشاكل تتصل بوجودى أنا وتضعه فى كفة الميزان .

فلكى افكر فيها يجب أن افكر فى وجودى أولا وان اكشف هذا الوجود واتعمقه ولن يتم ذلك الا بالتجربة والتجربة وحدها .

فلفلسفة « مارسيل » فلسفة عينية تجريبية ، ولكنها ليست نوعا من الاستبطان السيكلوجى أو الترجمة الذاتية اصرفة اتى تهتم بتسجيل الحوادث اليومية الجارية وانما تحاول هذه الفلسفة أن تعيد للتجربة الذاتية نقمها الوجودى ، أى أن تبحث عن معناها وقيمتها ودلائلها وهذه الفلسفة تقوم بنوع من الايفاظ الروحى للانسان لا لكى يصل الى الحقيقة ، وانما لكى تغفل روحه متعشبة الى المعرفة باستمرار دون كلال أو وهن أو تكاسل ، ولا يمكن للانسان أن يصل الى المعرفة دون أن يتجه اليها بكل قواه ، وأن يقامر عليها بكل ما يملك ، وفى هذا يقول « مارسيل » ان كل مجهودى يمكن أن يعرف بأنه متجه نحو « انتاج » - كم انفر من استخدام هذا اللفظ الفزيائى ! - تيارات تبعث بها الحياة فى بعض مناطق الروح التى تبدو انها استكانت فيها الى الفتور والانحلال .

وليست المعرفة عند « مارسيل » هى معرفة المتفرج الذى يقف وجها لوجه أمام العالم ، أو انذى يتراجع بضع خطوات لكى يتمكن من الرؤية . . . كلا . . فان هذا النوع الخارجى من المعرفة هو أشد انواع المعرفة سطحية ، وانما عمليه المعرفة عند مارسيل هى نفسها سر من الاسرار ، لأن الوجود سر لا ينفذ ولا يمكن استهلاكه ، ولا نستطيع أن نقول اننا نملك المعرفة اذ أننا لا نملك الا ما يمكن تقييده وحسابه ، وكل ما يمكن ان أعرفه يظل جزءا لا متناهي فى الصغر اذا قيس الى ما أجهله .

والمعرفة عند « مارسيل » عملية تنقيب وحفر مستمر للذات ، هى حل متصل للرموز وعملية دائبة من لقاء الاضواء .

ويصطنع « مارسيل » فى هذه العملية منهج « سرل » الذى أشرنا اليه فى مقدمة هذا الكتاب ، فهو يقتطع من الواقع علاقة عينية ملموسة كالعلاقة بين الانسان والغير أو شعورا من المشاعر اتى تراوده كالأمل مثلا ، ثم يشرع فى تحليل هذه العلاقة تحليلا عميقا حتى يصل الى ما يختفى خاف الظواهر العينية فهو يبدأ من الواقع ومن التجارب الشخصية لبصل الى ما وراء الواقع، ولهذا يسمى يومياته «يوميات ميتافيزيقية» .

فالظواهر المختلفة تخفى وراءها الوجود ، فهي ليست حكايات يروها أحق كما يقول شكسبير — وإنما هذه الظواهر تشارك في الوجود بوسيلة أو بأخرى .

ولست الفلسفة الحديثة إلا هروبا من حل هذه المشكلة ، فهي إما أن تكون « لا أدبية » وهذا المظهر السلبي مجرد حيلة للامتناع عن وضع المشكلة ، أو أن نرى في حياجة الإنسان الى تفسير وجوده الذى يخفى وراء الظواهر صورة من صور « البجاطيقية أو الاعتقادية » التى حطمها نقد « كانت » المثالى وهذا النوع الأخير من الفلسفة ينكر كل ما هو شخصى فى أية صورة من الصور بل وينكر كل ما هو « تراجيدى » أو « متعال » .

فالمحطة الأولى التى يجب أن نخطوها لكى نتخلص من هذين الموقفين هى أن نذهب للاتقاء بانفسنا ، وأن نكشف عن أعماق ما فينا من أصالة وتفرّد وشخصية ، ثم أن نفكر فيما نكتشفه لكى نتبكن من اكتشاف ما هو أعماق من ذلك ، لأن أعماقنا لحدود لها ولا نهاية .

وبينا « مارسل » بالتفرقة بين موقفين يتخذهما الإنسان فى الحياة صما « الوجود والمثلک » .

فالرغبة فى امتلاك الأشياء أو الخضوع لها والاستغراف فيها ، ومنع الآخرين من امتلاكها تجعل الإنسان مساويا للأشياء ، وهذا هو موقف « للملك » .

والمملك نوعان ، مملك لشيء من الأشياء كأن امتلك هذا المنزل أو هذه السيارة ، أو هذه الصفة أو تلك ، وهذه الفكرة ترتبط بفكرة القوة .

أما الموقف الآخر فهو الذى يعلو فيه الإنسان على هذا المستوى لكى يشارك فى الوجود .

فما هو الوجود ؟

وهنا يميز مارسل بين عبارتين طالما اختلط التمييز بينهما ، وتعدّرت التفرقة وهما المشكلة والسر .

فالمشكلة شيء موضوعي يوضع أمامي لحله ، كما توضع الصخور فى طريقى — دون أن أكون متضمنا فيها — فالمشكلة شيء خارجي بحت تقف منه الذات موقفا منفصلا تمام الانفصال ، فحل مشكلة هندسية مثلا لا يؤثر على مصيرى ولا يعرض حياتى أو وجودى للخطر .

أما السر فمسألة يوضع فيها وجودي كله موضع الاعتبار — فهو ينطوى فى داخله على الذات ، ولا يمكن أن يجعله الإنسان موضوعا للفكر إلا اذا جعل نفسه موضوعا للفكر كذلك ، فلا فرق بين أن تسأل ما هو الوجود ، وبين ما هو وجودي أنا ، والسر شيء لا يمكن تحديده وتعريفه ؛ وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نتعرف عليه بنوع من الوجدان . قالشر مثلا يستطيع أن ينظر اليه الإنسان من اخارج طالما لم يحدث له ، أما اذا أصيب الإنسان بسر ما ، فانه لا يستطيع أن ينظر اليه نظرة موضوعية

لأنه يصبح متضمنا فيه ومرتبطا به ، والحرة كذلك لأنها في باطن الفكر الذى يحاول البحث عن هذه الحرية ، والحب سر من الاسرار لأننى أرتبط فيه بوجودى كله . وهذه الاسرار جميعا مظاهر لشيء واحد هو الوجود .
 - فالوجود ليس شيئا امانى وانما فى . فالوجود إذن هو السر الأكبر أو سر الاسرار ولاحل له لأنه ليس مشكلة ، وهو حاضر حضورا دائما ، ولذلك فاننا نستطيع أن نشارك فيه دون أن نمتلكه ، وأن نتعرف عليه دون أن نعرفه .

وعلى هذا فاننا لا نجد فى الميتافيزيقيا أية مشاكل ، وبالتالي لا نتقدم فيها أى تقدم ، لأن التقدم لا يكون الا فى الفكر الموضوعى الذى يتغلب على المشاكل التى توضع فى طريقه ، وانما الميتافيزيقيا عبارة عن سلسلة من الاسرار تقضى حلقاتها بعضها الى البعض الآخر ، وتعود الواحدة الى الأخرى لأنها جميعا تستترك فى سر واحد هو سر الوجود .

ويعتقد «جبريل مارسل» أن عدم التفرقة بين السر والمشكلة من الاسباب التى قضت على « الدهشة » وهى المحرك الاول للفكر الفلسفى .

فقد أصبح الانسان فى نظر العلم الحديث عبسارة عن مجموعة من الوظائف الحيوية ، والاجتماعية ، أما الوظائف النفسية فيحاول البعض ارجاعها الى الوظائف الحيوية ، بينما يحاول الآخرون ادخالها ضمن الوظائف الاجتماعية اذ أن هذه الوظائف النفسية فى نظر العلم لا تقوم بنفسها ، ومثل هذا التصور أى ارتباط الانسان بوظائفه يبعث على اليأس والحزن ، لأنه يجعل من الانسان كائنا حيا يتصرف وفقا لوظائفه المقدرة له دون أن يكون له وجود يتميز عنها ، فضلا عن ذلك أصبحت فكرة الميلاد والحب والموت أشياء طبيعية جدا بالنسبة لهذا العالم الذى تسود فيه فكرة الوظيفة ، بينما هى بالنسبة للفيلسوف باعثة على الدهشة والتأمل الطويل والتفكير المتصل .

والوجود فى حد ذاته هو أول الأشياء الباعثة على الدهشة ، بل هو التجربة الأولى التى يركز عليها كل تفكير ، وهو نقطة البداية فى البحث الفلسفى . أنا موجود .. هذه هى الحقيقة الاولى ، فديكارت كان مخطئا أشد الخطأ حينما قال « أنا أفكر ، إذن فانا الوجود » لأن الوجود فى حد ذاته أشد وضوحا من التفكير ، أو الحقيقة الاولى التى لا تحتاج الى اثبات أو برهان أو قياس ، والتفكير لا يمكن أن يتم بلا وجود ، لأن الوجود سابق على كل تفكير .

والشعور بوجودى يرتبط أول ما يرتبط بجسمى ، وشعورى بجسمى يضع العالم فى اللحظة نفسها التى يتم فيها هذا الشعور ، فوجود العالم إذن لا ينفصل عن الشعور بوجودى ، وفى هذا قضاء على مشكلة العالم الخارجى وهى المشكلة التى شغلت الفلاسفات المادية والمثالية على السواء ، ومن الواضح أن « مارسل » ليس مثاليا أو ماديا لأنه يقضى على المشكلة فى مهدها ، اذ لا معنى لانفصال وجودى عن وجود العالم

ما دام في جسم ، والتجربة البدائية الأولى تؤدي بنا الى الاعتراف بالاتحاد بين النفس والجسم وبين النفس والعالم .

ولا يعنى « مارسل » بالجسم ما يتبدى للآخرين على انه شيء من الاشياء وانما هو يعترف بالجسم على انه الطريقة الخاصة التي يحيا بها الانسان وجوده ، « لأن الانسان لا يستطيع أن ينسلخ عن جسمه أيا كان موقفه من الوجود فالجسم هو الوسيلة التي تنتسب بها الى العالم » .

والواقع أن مارسل يهتم اهتماما بالغا بفكرة الجسم ، والجسم عنده يجمع بين الذات والموضوع في آن واحد ، وهو الوسيط الذي لم يستطع « ديكرت » أن يكتشفه بين النفس والفكرة والمسالمة الخارجى . وحينما يؤكد أن شيئا ما له وجود فذلك لاننى اربط بينه وبين جسمى ، بل ان العلاقة الغريبة انكائنة بينى وبين جسمى تلون في الواقع كل حكم وجودى أقوم به ، فهى اذن سر من الأسرار لانها ليستعلاقة موضوعية ، أو علاقة ملك avoir فالجسم ليس أداة استخدمها لانى لا أستطيع أن أميز جسمى عن نفسى ، فانا جسمى ، ولكن هل هذا هو كل ما فى الأمر ؟ كلا .. فان فى ذلك قضاء منى « الأنا » اذ يصبح الجسم حين ذاك هو وحده الموجود ، بينما الواقع أن جسمى لا يستطيع أن يوجد وحده ، والا أصبح جثة ، فانا لا أميز عن جسمى ، وهذا هو موضع الغرابة فى هذه العلاقة ، وموطن السر .

ولكن ما معنى هذا الوجود المتجسد ؟ incarnée .

الوجود عند (مارسل) — وهو يتفق فى هذا مع الفلاسفة الوجوديين هو أن يصنع الانسان نفسه بأن يملو عليها ويتجاوزها صاعدا نحو المتعالى ، وهذا الملو أو التصاعد لا يكون بغير إيمان ، والإيمان لا يكون بالفكر وانما يكون بالإرادة .

والانسان لا يستطيع أن يفهم نفسه الا اذا كان وجوده كله متفتحا على الله وعن طريق تحليلنا لموقفين يتخلعهما الانسان فى الحياة نستطيع أن نلقى أضواء على معنى الوجود ، وهذان الموقفان هما الأمل والوفاء .

وبهم « مارسل » بتحليل هذين الموقفين تحليللا عميقا وافيًا وفى كتابه « الانسان المتجول » يحاول أن يشيد ميتافيزيقيا للأمل .

وهو يعتقد أن الأمل هو نسيج الروح السلى منه صنعت ، وهو بالنسبة اليها كالتنفس لا غنى عنه بالنسبة للكائن الحى ، فهو التركيب الطبيعى للوجود الانسانى وليس معنى ذلك « أن » مارسل « يتجاهل القلق الذى اعترف به الوجوديون جميعا وخاصة ذلك القلق الذى يثير فى النفس فكرة الموت ، فهو يقول ان القلق أمر طبيعى ، بل ضرورى أيضا ، وحياة « مارسل » وتجربته الذاتية لا تخلوان من القلق الذى نفى الى اليأس ، وليس الأمل مجرد رد فعل نتخذه للدفاع عن أنفسنا ضد رزايا الحياة ومحنها ، وانما هو سلوك معقد يتألف من مواجهة العقبات التى تصادفنا والتسليم بوجودها مع التغلب عليها وتحويلها من

عوامل معوقة للنمو الفردي الى وسائل تصطنعها الذات لتحقيق امكانياتها
وتأكيد نفسها . فالأمل هو استغلال للعقبات التي كان من الممكن أن تقود
الى اليأس ، هو ملكة البله من جديد ، وبلا انقطاع .

فما هي القيمة الاساسية التي يقوم عليها الأمل ؟

ان المحرك الأول في الأمل هو الاقبال على الحياة والحماس الذي
لا يقبل الهزيمة ، والذي يؤمن دائماً بأن من الممكن الاستفادة من
التجربة .

ومن الوجهة الميتافيزيقية يتضمن الأمل برهانا على المتعالي ، لان
الأمل هو هذه القوة التي تدفعنا دائما الى الصعود المستمر ، والاتجاه نحو
شيء أعلى من الواقع الذي تعيش فيه الذات . وهو أشبه ببرهان الكمال
الذي اتخذه « ديكارت » لاثبات وجود الله ، ويتلخص هذا البرهان في أننا
ما دمنا نفكر في الكمال والكمال يقتضي الوجود لان العلم ناقص ، فلا بد
أن يكون هناك كائن كامل موجود هو الله . وكذلك الأمل ينطوي على
الاعتقاد بأن للحياة معنى ، وان المجهود الانساني الحقيقي لا يمكن أن
يذهب سدى ، وان الغائية تشيع في الحياة واننا نشترك في هذه الغائية
ونساهم فيها بوجودنا ، ونعمل على أن يشارك غيرنا في الوجود دون أن
نعوق تقدمه نحو تحقيق نفسه ما دام يهدف الى مثل عليا واحدة .

وتجربة « الوفاء » تكشف لي أيضا عن معنى الوجود الذاتي ،
وتفتح الطريق لذلك الوصول الى المتعالي ، والوفاء معناه أن يتمسك
الانسان بكلمته ويرتبط بالوعد الذي قطعه على نفسه أيا كانت الظروف
والاحوال العابرة فانا حينما أمد أفيد مستقبلي كله . لان الوعد يلزمي
بأن تظل مشاعري كما كانت حينما قطعت هذا الوعد على نفسي وهذا
مستحيل لان الحياة والشعور في تغير مستمر كما أوضح برجسون بحق
فانا اذا أتى بوعدي لا أخلص لنفسي لأنني ساقبل حينئذ ما يخالف شعوري
ويتعارض معه .

فالوفاء يضعني في محنة .. ولكن الوجود نفسه يخرجني من هذه
المحنة ، لان الالتزام لامعنى له اذا جعلنا الذات وحالاتها الشعورية شيئا
واحدا ، فهناك عنصر دائم ثابت لا يتغير فينا بتغير الحالات النفسية ،
والوعد هو ارتباط هذا العنصر الذي يتعالي على الحالات النفسية
ويتجاوزها ، والذي يمكن أن يعد أعلى من النفس ، وهو عنصر لا يختلط
بالموقف الراهن وانما يتعالى على الحاضر وعلى المستقبل معا لانه لا يتقيد
بالواحد أو الآخر ، وانما يتقيد بكلمته ووعده فحسب ، وارتباطي بوعدي
معين يجعلني أقيم داخل ذاتي درجات بعضها أعلى من البعض الآخر ، وفي
القيمة مبدا أعلى أرتبط به وفي اسفل السلم حياة تظل تفاصيلها مجهولة
بالنسبة الي ، ولكن هذا المبدأ الأعلى يظل مسيطرا عليها أيا كانت هذه
التفاصيل .

والوفاء أيضا يقتضي الحرية ، لانه لا معنى لوعدي تكون مجبرين

عليه بل ان الوعد الحقيقي هو الذى يحتفل فى كل لحظة ان نحدث به ،
وبذلك يتخذ معناه والا كان اضطراراً .

والواقع ان الحرية تعرض ذاتى للخطر ، لانها امكانية لخيانة نفسى ،
أو بتعبير فلسفى ، هى امكانية لسلب داخلى ولكننى أستطيع بها أيضاً
أن أحقق نفسى وأؤكد ذاتى كشخص .

ولكن كيف يكون ذلك ؟ •• يكون باحفاظى بالوحدة والثبات وسط
ما تتصف به الحياه من كثرة وتشتت ، وان اعترف بالماضى وأواجه
الحاضر واصنع المستقبل بنوع من الابداع المستمر لنفسى ابداع هو
والوفاء شيء واحد .

وليست الحرية هى ان أقوم بأفعال لامعنى لها ولا دافع كما يقول
«أندريه جيد» لان هذا التعبير نفسه متناقض ، والفعل الذى لا يرتبط
به الفاعل ولا يعد مسؤولاً عنه لا يعد فعلاً ، ففى الحرية التزام ومسئولية
والفعل الحر هو الوسيلة التى أحقق بها نفسى ، فالحرية والوجود والفعل
والشخصية كلها حقيقة واحدة .

والوفاء الحقيقى يظل يتلجج بنا حتى نبليغ الله ، لان الله هو الكائن
الذى يبادلنا الوفاء المطلق ولا يتخلى أبداً عن الإنسان • وكل أنواع الوفاء
ما هى الا نداء من الله لكى يشهد على وقائنا ، ولكى يضمه ويحفظه ،
والارتباط بشخص ما يصبح فى نهاية الامر شهادة .

وهذه الصلة بينى وبين الله - وهى صلة بين شخصين - يجب ان
تكون بالنسبة الى مبدأ للابداع الحقيقى ، لاننى بالصلاة والعبادة أشارك
فى منبع وجودى وفى اتحاد لا يبلغ مداه التعبير ، وواجبى اذن هو أن
أكون مهيباً دائماً لتلقى الوحي ، ومتأهباً للاتحاد مع الله .

فالإيمان عند (مارسل) عبارة عن دعوة أو نداء لا ارغام فيه أو
اضطرار ويصبح الاتحاد أو الكفر حينئذ فى نظر المؤمن رفضاً وانكاراً
أو عزوفاً وانصرافاً .

والإيمان عند (مارسل) ليس هروباً من القلق الذى تبعثه الحياة
فى النفس ، بل على العكس من ذلك نجد أنه وليد السعادة والارتياح
والاطمئنان وفى هذا يقول «مارسل» • «لقد تولد الإيمان فى نفسى
فى لحظة من لحظات التوازن الاخلاقى أحسست فيها أننى سعيد سعادة
استثنائية» .

والإيمان ليس وفاء لمعتقدات معينة ولكنه أشبه بالوفاء لشخص ما،
وهو يجعل الله حاضراً ، وكأننى أتحدث اليك « أنت » .

والعلاقة بين «الأنا» و «الأنت» هى أيضاً سر من الأسرار
كالعلاقة بين النفس والجسم ، وكما أن الشعور بالواحد يقتضى الشعور
بالآخر ، فان فى مجرد الشعور «بالأنا» شعور بالغير أو بك «أنت» ،
فلا انفصال فى التجربة للواحد عن الآخر ، واكتشاف أحدهما يتم فى
لحظة واحدة مع اكتشاف الآخر .

وهناك آخر مطلق أو « أنت » مطلق هو الله . ولا يمكن أن تتحقق ذاتي الا بعد الارتباط بالله عن طريق الايمان .

والتجربة التي تكشف لي عن الآخر هي تجربة الالتزام أو الارتباط نفسها لأنها تكشف عن الأنا والأنت في وقت واحد . والارتباط يتم بالغير فنحن لا نرتبط بالأشياء ، ولا يمكن أن نطلب منا الأشياء أن نفي بعودتنا مثلا . حقا من الممكن أن يرتبط الانسان بمثل أعلى أو رسالة معينة ولكن الشرط الأساسي لهذا الارتباط هو أن تتشخص الرسالة أو المثل الأعلى في زعيم أو مفكر أو فيلسوف ، لأن الصيغة المجردة لا يمكن أن تطالبنا بشيء . بل على العكس هذه الصيغة مدينة بالوجود الى الفعل الذي أضعه بها .

ولكن ألا نستطيع أن نقول اننا في حالة التمسك بمثل أعلى انما نرتبط بأنفسنا ، وأن الوفاء يعود في نهاية الأمر الى علاقة بيننا وبين أنفسنا ؟ ألست حينما أفي بوعودي انما أؤكد وحيدة شخصيتي وتكاملها ؟

الواقع ان مثل هذه النظرة تسلب الوفاء طابعه الاصيل لانه يستحيل عندئذ الى رغبة قوية في الاحتفاظ بالكرامة والتشبث بالغرور الانساني . والحقيقة اننا نرتبط بالآخر على أنه شيء مختلف عنا ، فالأشياء جميعا تختلف عنا ، وانما نرتبط به على أنه حرية وشخصية مختلفتان عن حريتنا وشخصيتنا .

والارتباط أو الالتزام لا بد أن ينشأ عن دعوة من الآخر لنا ، لأن الآخر ان لم يكن محتاجا الي ، فلا داعي للارتباط به . فالارتباط يقتضي الكرم والبذل والتضحية ، وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين الشخص المشغول بنفسه المنطوي على ذاته ، الأناي الذي ينظر الى وجوده باعتباره ملكا يخشى أن يفقده أثناء عملية العطاء والمنح ، وبين الشخص الذي يفتح وجوده للغير ، بل الذي ينسى نفسه ويثق في الغير ، بل يعتقد أن البذل والعطاء هما الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بهما أن يخلق شخصيته .

فالاصل في الوجود أن يكون مشاركة Co-existence في الوجود ، وان يتخذ صيغة « نحن » لا « أنا » فحسب ، وهذه المشاركة لا تقتصر على مجرد المعية في الزمان والمكان ، أي في مجرد الوجود مع الآخرين وانما هي حضور متبادل وانسجام ، وهذا ما نشعر به في الصداقة والحب ، حتى بعد موت من نصافق أو نحب . والموت هو محك الوفاء الخالص لأن الحضور هاهنا يتخذ معناه الصادق وتسقط منه علائق الوجود الواقعي ، أو الآخر بوصفه شيئا من الأشياء ، فالحب اذن . أقوى من الموت لانه يحتفظ بحضور الآخر رغم اختلافه من العالم .

وكذلك الايمان يجعل من الله حضورا Présence بكل ما في الكلمة من معنى ، لأن الله هو « الآخر » المطلق وهو « شخص » تقوم

الصلة بينه وبيننا على أساس من الحوار والصلاة ، والصيغة الحقيقية للاعتقاد في الله ليست هي « أعتقد أن .. » وإنما « أعتقد في .. » فالاعتقاد عبارة عن فعل من أفعال الثقة في شخص ، أى أننى أثق بالله ، فأرتبط به بكل وجودى وكيانى ، وهذا الفعل لا يصدر عن الفكر المجرد ، ولكن عن وجود الانسان المؤمن كله .

وفى اللحظة التى يرتبط فيها الانسان بالله يشعر أنه ليس مخلصا كل الاخلاص فى هذا الارتباط ، أو على الأقل يشعر أن اخلاصه ليس كافيا لارتباطه بأشياء أخرى دنيوية تبعده عن الاستغراق الكلى المطلق فى الله ، وهنا يصبح ايمانه انتظارا أو أملا فى أن يهرع الله الى الأخذ بيده والاسراع الى نجاته وتخليصه من شوائب الضعف والعجز التى تقعد به عن بلوغ مرتبة الايمان الخالص .

فالمؤمن من لا يستطيع أن يعتمد على نفسه وعلى قواه الخاصة فحسب، بل لا بد من أن يثوب الى الله ، وينيب اليه لكى يرفعه الله الى ملكوت السماء .

وهكذا نجد ان فلسفة « مارسل » متفتحة على العناية الالهية . وأن التجربة الأساسية فى هذه الفلسفة هي « الايمان » بالله ايمانا مطلقا وأنها تسلك سبيل التصوف المسيحى حتى تصل الى غايتها وتحقق هدفها من الاتحاد بالله والاستغراق فيه والاستجابة الى دعائه .

خاتمة ..

لأدعى بعد هذا العرض الوجيز لتلك الأشكال من أشكال الوجودية أنني قد وفيتها حقها من الدراسة والبحث ، ولذلك فأننى لا أستطيع أن أقف منها موقف الناقد ، فأقع فى ذلك الخطأ الجسيم الذى يقع فيه قوم يصبون لاذع نقدهم . وقارص لومهم على أفكار وآراء لم يكلّفوا أنفسهم عناء فحصها ودراستها ، بل أن منهم من يعترف بأنه لم يقرأ عنها شيئاً، ومع ذلك فإنه يضم صوته الى تلك الأصوات الناقدة متأثراً بالضجة الهائلة التى تحدثها تلك الأصوات من جهة ، وبما يراه من الانفصال المبتذلة الفاجرة التى يقوم بها دعاة الوجودية - وما هم من الوجودية فى شئ .. من جهة أخرى .

إن كل نقد لفلسفات الوجودية دون فهم عميق لجوهرها ومراميها وعمايتها مضية للوقت ، وعيب لا طائل وراءه .

والواقع الذى لا يستطيع المرء إنكاره مهما أوتى من موهبة على الاجحاف والتضليل هو أن الفلسفة الوجودية قوم تعمقوا بحب الوجود الانسانى ليصلوا الى أبعد أغواره ، وانكبوا على تحليل تجاربهم الذاتية تحليلًا دقيقًا قلما أتيج لغيرهم من الفلاسفة القدماء . وهم فى هذا التحليل جادون كل الجد . - يريدون أن يصلوا الى إقامة فلسفات جديدة جديرة بهذا الاسم . وقد تجد فى هذه المحاولة ثغرات واسعة أو ضيقة ، ولكن هذا كله لا يفسد فى قيمة هذه المحاولة وخصوبتها وثراتها ، وأن من الممكن للفيلسوف الحق أن يستخلص منها عناصر قيمة ذات دلالة كبيرة فى البحث عن الغاية من وجود الانسان وعن الشروط التى لابد منها لكى يحيا حياة أصيلة حقيقية .

والشئ الواضح الذى يمكن أن نستخلصه من هذا العرض السريع هو أن الوجوديات جميعاً تتجه اتجاهها ملحا عنيذا نحو « الذاتية » وقد يكون هذا الاتجاه مبالغاً فيه فى بعض الأحيان ، ولكن هذه المبالغة ضرورة تاريخية إن صح هذا التعبير - فإن هذه المصور التى سبقت ظهور الفلسفة الوجودية اتجهت الى الموضوعية اتجاهها مبالغاً فيه أيضاً بحيث قدمت الذات ضحية على مذبح الموضوع وفسرت الحياة بالآلية ، وأنكرت الفردية فى سبيل المجموع ويتضح ذلك أوضح بيان فى الفلسفات الوضعية ونظريات دوركيم فى علم الاجتماع والسلوكية فى علم النفس حتى أصبحت المشاكل الانسانية تحل بالاحصاءات وبالتجارب التى تجرى فى المعامل الكيميائية .

ولكى يتم التوازن كان لابد من حلول رد فعل مضاد يتجه نحو

الذاتية هو ذلك الذى لمسنناه فى الوجوديات الحديثة بحيث رأيناها تهتم كل الاهتمام بمشاكل الانسان اليومية ، وبحياته الواقعية العينية الخاصة .

فالامر الذى لا يمكن انكاره هو أن الفلسفات الوجودية انسانية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، فقد جعلت من الانسان صانعا لمصيره مبدعا لقيمه الخاصة فالتقت بذلك على عاتقه مهمة شاقة عسيرة كانت بلا ريب سببا فى نفور الكثيرين من هذه الفلسفة المتعبة المجهدة التى تلقى العيب كله على كاهل الانسان دون أن تترك له عذرا فى التخلي عن هذه المسئولية ، أو ملاذا يستطيع أن يلجأ اليه هربا منها .

والواقع ان الفلسفات الوجودية سواء الملمدة منها أو المؤمنة تتفق جميعا فى شيء واحد ، وهو ضرورة العلو على الذات وتجاوزها باستمرار ، وفى هذا العلو وذلك التجاوز تحقق الذات نفسها وتملك زمام وجودها .

كما انها تتفق جميعا فى التنبيه على دراسة « الغير » وصلة الذات بالآخرين دراسة وإفنية ، وهى فى هذا المجال تفتح فتحاً جديداً فى تاريخ الفلسفة ، وتطرق باباً لم يطرقة أحد من قبل .

ومهما يكن من أمر ، فان الفلسفات الوجودية فلسفات مليئة بالافكار الخصبة جديرة بالدراسة الفاحصة والتأمل العميق .

وإذا كان هذا الكتاب قد أقنع بعض الناس بأن الوجوديات شيء آخر غير تلك المبادئ والمهازل التى يرونها ويسمعون عنها ، فاننى أكون قد بلغت الغرض منه وأصبحت الغاية التى إليها سعيته .

الفهرست

الموضوع	صفحة
مقدمة	٣
کیر کجورد	١١
نیتشه	٢٣
مارتن هیدجر	٢٩
جان بول سارتر	٤١
کارل یسبرز	٥٧
جابرئیل مارسل	٧١
خاتمة	٨١



الدار القومية للطباعة والنشر

١٥٧ شارع عتيق - روضة القدس

٤١٠١٢ / ٤٠٧٥٣ } كلفة
٤٠٨١٤ / ٤٠٥٨٨ }



مطابغ الدار القومية

١٥٧ شائع عبید - روض الفرج

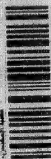
$$\mathbb{E}(\mathbf{Y}|\mathbf{X}) = \mathbb{E}(\mathbf{Y}) + \mathbf{C}(\mathbf{Y})\mathbf{C}(\mathbf{X})^{-1}(\mathbf{X} - \mathbb{E}(\mathbf{X}))$$

١٠٤٩٢ ٤ ٥٨٧

التمن ۱۱ قرش

Σ + 2000

Substance Alexandra



0251628